This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

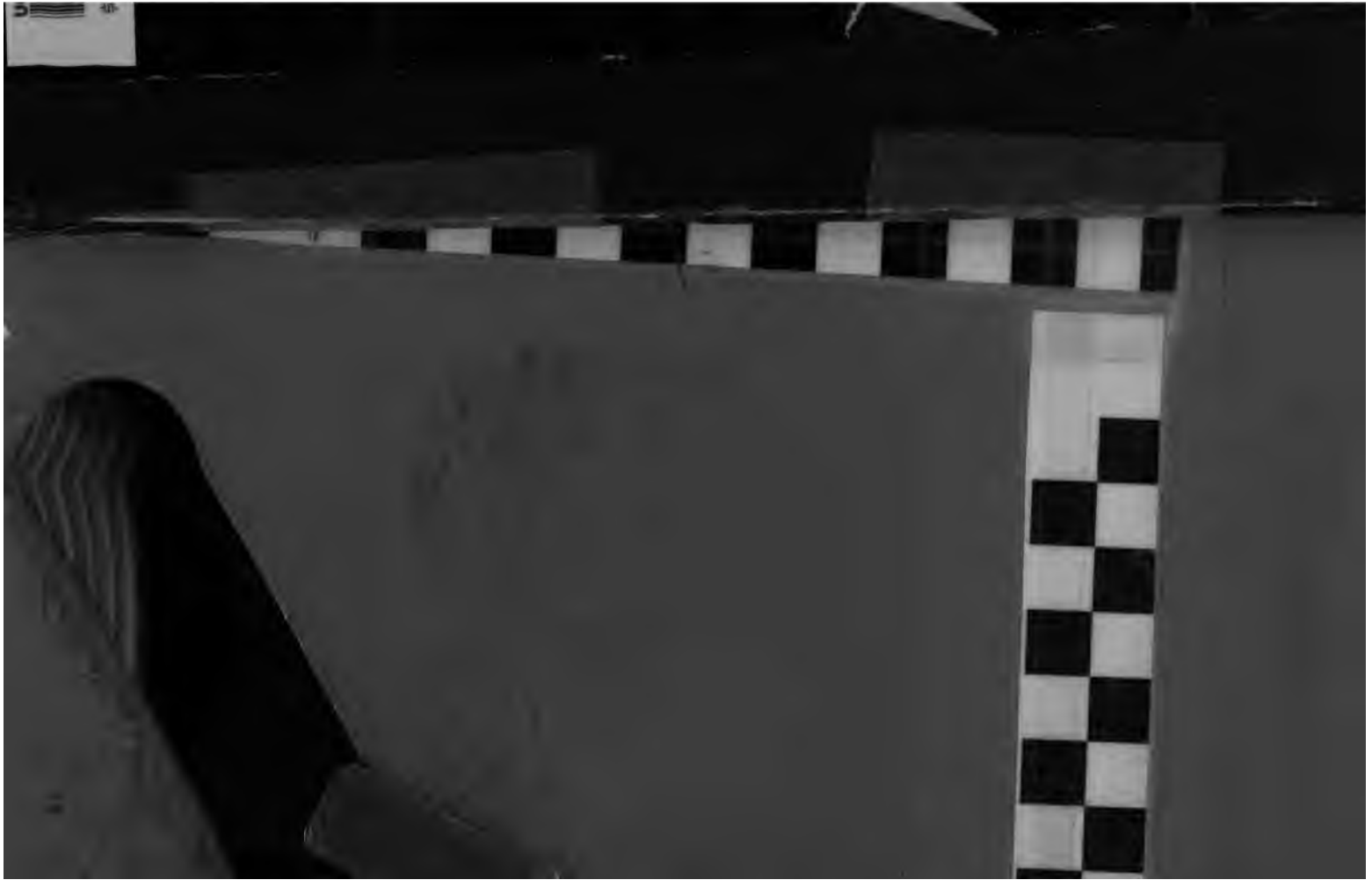
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



UC-NRLF
$B 160 202

THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID

Binderij en Drukkerij
Corns. Immig,
Leeuwenstraat 28.

Ein

Gang durch die christliche Welt.

Studien

über

die Entwicklung des christlichen Geistes

in

Briefen an einen Laien

von

Heinrich Lang.

Die Wahrheit wird euch frei machen.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1859.

BX4805
L35

Vorrede.

Die Entstehung dieser Briefe ist im Eingang des ersten angegeben. Der Empfänger, so wie einige andere Freunde, denen sie zu Gesichte gekommen waren, hielten die Veröffentlichung derselben für dringend geboten. Mögen sie denn auch in dem weiteren Kreise, in den sie nun eintreten, segensreich wirken.

Ich habe diesen Briefen den Titel gegeben: ein Gang durch die christliche Welt. Es ist kein Spaziergang zum bloßen Vergnügen. Wer mitgehen will, muß sich anstrengen und die frische Bergluft des Gedankens ertragen können. Aber er wird darum um so lohnender sein; denn er trägt dem Wanderer die reifen Geistesfrüchte zweier Jahrtausende ein, für Geist und Gemüth zu köstlicher Labung. Den Weg

M313847

habe ich möglichſt erleichtert, indem ich die ſchweren Schulausdrücke hinwegzuräumen und eine verſtändliche, menſchliche Sprache zu reden geſucht habe. Freilich die Ausführung iſt dem Streben nicht immer gleich gekommen.

Wartau, Kanton St. Gallen im October 1858.

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Erſter Brief. Einleitung. Das Weſen des Chriſtenthums. Die verſchiedenen Anſichten darüber. Der chriſtliche Gottesbegriff. Die ſittliche Aufgabe. Das Charakterbild eines Chriſten. Der Apoſtel Paulus. S. 1.

Zweiter Brief. Das erſte Stadium des chriſtlichen Geiſtes: der Katholicismus. Die weltfeindliche Innerlichkeit des religiöſen Gemüths und darum die falſche Veräußerlichung der Religion. Der Fortſchritt des chriſtlichen Geiſtes im Katholicismus. S. 22.

Dritter Brief. Der Proteſtantismus. Die Innerlichkeit des religiöſen Gemüths und die wahre Verweltlichung der Religion. Das Recht der Natur. Das Recht der Vernunft. Die Immanenz. S. 37.

Vierter Brief. Die kirchliche Orthodoxie des ſiebzehnten Jahrhunderts. Ihr Hervorgang aus der Reformation. Der Lehrbegriff. Die Verläugnung des Proteſtantismus. Die Staatskirche und der politiſche Abſolutismus. Die ſittlichen Früchte der Orthodoxie. S. 54.

Fünfter Brief. Die Auflehnung des religiöſen Gemüths gegen die Orthodoxie im Pietismus. Spener's Leben und Wirken. Das Weſen des Pietismus. Der Widerſpruch ſeiner Elemente. Seine Früchte. S. 75.

Sechster Brief. Das Zeitalter der Aufklärung. Ihre Factoren. Ihre Principien. Ihre Stellung zur poſitiven Religion. Bako, Hobbes, Bayle, Leibnitz-Wolf, Reimarus. S. 93.

Siebenter Brief. Der kirchliche Rationalismus und Supranaturalismus. Ihre weſentliche Einheit. Der Fortſchritt des chriſtlichen Geiſtes im Rationalismus. Seine Schranke. Die Religion und das ſittliche Handeln. Der rationaliſtiſche Gottesbegriff. Die Entgötterung der Natur. Intoleranz. S. 110.

der Gemeinde, die ich immer im Auge habe, die dem Herrn geboren werden wird, wie Thau aus der Morgenröthe, sobald die Zeit erfüllt sein und der Geist Gottes über den trüben Wassern wieder sein schöpferisches: „Es werde Licht“ aussprechen wird. Erlauben Sie, daß ich mich Ihnen unterdessen zum Führer anbiete, damit Sie, wenn es einmal ernstlich heißt: „hie Gideon! hie Schwert des Herrn!“ genau wissen, wo es gilt.

Ich werde in einer Reihe von Briefen die Entwicklung des christlichen Geistes in ihren Hauptzügen an der Hand einer 1800jährigen Geschichte an Ihnen vorüberführen. Haben Sie gegen den Inhalt eines Briefes Einwendungen zu machen oder wünschen Sie nähere Aufschlüsse, so werde ich, wenn Sie mir Ihre Bemerkungen rechtzeitig zukommen lassen, jedesmal im nächsten Briefe darauf Rücksicht nehmen oder auch das Nöthige einer späteren, mündlichen Besprechung vorbehalten. Sie wissen ja schon, daß ich nicht zu „denjenigen Theologen gehöre, die keinen Widerspruch ertragen mögen.“

Aller Anfang ist schwer, aber wenn wir unsere Aufgabe lösen wollen, dürfen wir die schwierigste aller Fragen, die uns am Eingang erwartet, nicht umgehen: was ist der christliche Geist? Was ist das eigenthümliche Wesen des Christenthums? Darüber lauten die Antworten sehr verschieden. Ich will Sie mit den hauptsächlichsten bekannt machen. Das erste Wort gehört, wie billig, der alten, ehrwürdigen Orthodoxie. „Das Christenthum — so ungefähr läßt sie sich vernehmen — ist Alles das zusammen, was die h. Schrift neuen Testaments über Gott und göttliche Dinge enthält. Gott ist vom Himmel auf die Erde herabgekommen, hat menschlich Fleisch und Blut angenommen, ist für uns gestorben am Kreuz, am dritten Tage wieder auferstanden, und hat durch diese seine Menschwerdung die sündige Menschheit mit sich versöhnt. Die Kunde von allen diesen Heilsthatsachen, so wie von allem Weiteren, was zu unserem Heile für uns noch zu glauben nöthig ist, giebt

ganz untrüglich die h. Schrift, die Buchstabe für Buchstabe, Wort für Wort von Gott selbst eingegeben und dictirt ist. Wer sein ganzes Denken und Wollen dem unterwirft, was die Schrift lehrt, wer insbesondere festhält an der Gnade Gottes, die uns um des blutigen Opfertodes Christi willen alle unsere Sünden vergibt, der und nur der ist ein Christ."

Hätte ich diese Ansicht, so würde ich zum Voraus jeden Versuch unterlassen, von einer Entwicklung des christlichen Geistes zu reden; denn hier kann es keine Entwicklung und keinen Fortschritt geben. Da ist Alles von Anfang an fertig; das Christenthum fällt als ein fertiges Wunder vom Himmel auf die Erde herab, die Menschen stehen herum, staunen's an, betrachten es von allen Seiten, können es aber nie wahrhaft begreifen, weil es nicht aus dem Schooß der Menschheit geboren und aus dem Boden der Erde entsprungen ist. O glückliches Volk von Schriftgelehrten, das den h. Geist sorgfältig wie eine getrocknete Pflanze in vergilbtem Pergament aufbewahrt, das den alten Profeten jährlich ihre Gräber wieder schmückt und täglich die neuen steinigt, das mit längst abgestumpften Zähnen an den Schalen der Vergangenheit kaut und den Geist, wo er sich in der Gegenwart regt, lästert, weil er es wagt, die alte Hülle zu sprengen! Beneidenswerthes Geschlecht, das die Wahrheit fix und fertig, in Taschenformat mit sich führt und sich des leidigen Denkens so kampflos entschlagen kann!

Doch lassen wir die Todten im Frieden vollends ihre Todten begraben! Der Gegner ist ja längst gefunden, der der alten Orthodoxie den Todesstoß gegeben hat; es ist der sogenannte Rationalismus, der von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in den Anfang des gegenwärtigen die christliche Theologie beherrschte. Hören wir, was er über das Wesen des Christenthums zu sagen weiß. „Die Religion, die Christus gelehrt hat, ist die Religion der Vernunft. Gott, Tugend und Unsterblichkeit, ihr eigentlicher und voller Inhalt. Diese Religion haben zwar alle vernünftigen Men-

schen aller Zeiten gehabt, Sokrates so gut, als Christus, und das Christenthum ist eigentlich so alt, als die Welt, aber Christus hat diese Religion am feierlichsten proklamirt, und durch sein Wort und Leben am vollkommensten bestätigt.“ Selbst der herrliche Lessing, der um einen Kopf höher war, als alles Volk seiner Zeit, der sonst so scharfe Augen hatte für die Eigenthümlichkeit der Dinge und den Unterschied der Zeiten, theilte in diesem Punkte die Schranke seiner Zeit, indem er das Eigenthümliche und Epochemachende des Christenthums in der Lehre vom ewigen Leben, begründet auf die Unsterblichkeit der Seele, suchte. Auch bei dieser Ansicht läßt sich von keiner Entwicklung des christlichen Geistes reden. Gott, Tugend und Unsterblichkeit — das ist die Wahrheit und Religion aller Zeiten, was darüber ist, das ist vom Uebel; was sich über dieses hinaus als Religion geltend zu machen suchte, das ist Aberglaube, der zu allen Zeiten von gescheuten Priestern und Fürsten absichtlich genährt worden ist, um die Völker zu zügeln. O die pfiffigen Priester, die das Lachen nicht halten konnten, wenn sie einander begegneten, weil sie wohl wußten, daß Gott, Tugend und Unsterblichkeit das einzig Vernünftige sei und doch dem Volk allerlei Firlefanz vorgaukelten! O die verschmitzten Päpste des Mittelalters, welche die Aufklärungsbrille des achtzehnten Jahrhunderts auf der Nase trugen und doch mit ihren Schlüsseln in der Hand und ihrer dreifachen Krone auf dem Haupt die Völker so schlau zum Narren hatten. Da ist von einer Entwicklung des menschlichen Geistes, von einem Fortschritt der Wahrheit aus keimartigen Anfängen zu immer reiferen Früchten keine Ahnung. Die Wahrheit ist von Anfang an fix und fertig; in Gestalt einer allgemeinen Formel steht sie da als der unverrückbare Punkt; was sich bewegt, das sind nur die Menschen, die um den Punkt herumtanzend sich bald ein wenig nähern, bald wieder weit davon wegkommen und sich in diesen vergeblichen Sprüngen für den, der im Punkt steht, ganz toll und komisch ausnehmen.

Dieſer Weltbetrachtung fehlt der Sinn für die Geſchichte und für das individuelle Leben; die reiche Fülle der Geſchichte und die Mannigfaltigkeit der Individualitäten mißt ſie mit einer allgemeinen todten Verſtandesformel und ſieht Alles in Nacht gehüllt, wo dieſe nicht leuchtet, und hält das Gerippe eines Menſchenleibes für werthvoller und berechtigter, als den lebendigen Leib mit Fleiſch und Blut. Das Chriſtenthum iſt keine fertige abgeſchloſſene Formel, ſondern ein lebensvolles Princip, das ſich zeitlich entwickeln muß, um die in ihm angelegten Keime zu entfalten, den in ihm verborgenen Inhalt durch Kampf und Ueberwindung von Gegenſätzen herauszuſetzen. Wir werden auf dieſem Entwicklungswege manche Geſtalten des chriſtlichen Geiſtes hervortreten ſehen, die uns unvernünftig ſcheinen, aber wir werden nicht meinen, daß die Menſchen früherer Zeiten, die jetzt manches Fremde für uns haben, die Welt ſchon mit unſeren Augen angeſchaut haben und darum Heuchler ſeien; wir werden uns vielmehr unpartheiiſch in ihre eigenthümliche Anſchauungsweiſe vertiefen und dann entdecken, daß, was uns jetzt unvernünftig und ſonderbar erſcheint, naturgemäß aus dem chriſtlichen Geiſt hervorgewachſen iſt, alſo ein Stück deſſelben bildet, das, tiefer aufgefaßt und von ſeiner Einſeitigkeit befreit, eine fortwährende Wahrheit in ſich enthält. Was dem oberflächlichen Verſtand als unvernünftig erſcheint, weil es für ſeine Elle zu kurz oder zu lang iſt, das begreifen wir als eine ganz naturgemäße Erſcheinung des menſchlichen Geiſtes in ſeiner zeitlichen Entwicklung. Dieſer Standpunkt, von dem aus wir die Vergangenheit betrachten, wird uns auch gerecht und tolerant machen gegen die religiöſen Erſcheinungen der Gegenwart; wir werden zwar mit aller Schärfe und ohne Komplimente bekämpfen, was nach dem Maß der Erkenntniß, das uns gegeben iſt, als unwahr und unvernünftig erſcheint, aber wir werden den Gegner begreifen und ihn nicht zum Voraus entweder für einen Narren oder für einen Heuchler anſehen.

Die dritte Anſicht, die ich Ihnen über das Weſen des Chriſtenthums noch anführen muß, kommt merkwürdiger Weiſe der Wahrheit viel näher, als die bisher bezeichneten, obwohl ihre Vertreter ſich zu einem Kampf auf Leben und Tod gegen das Chriſtenthum gerüſtet haben. „Das Chriſtenthum — ſo etwa drücken ſie ſich aus — iſt entſtanden in einer Zeit, da die Götter Griechenlands längſt ihre heiteren Sitze verlaſſen hatten; die glückliche Harmonie des antiken Lebens, die ſchöne Einheit von Geiſt und Fleiſch, von Vernunft und Sinnentrieb, die harmloſe Befriedigung im Genuſſe der Güter, welche das dieſſeitige Leben bietet, war längſt verſchwunden; Rom's eiſerner Arm lag ſchwer auf der geknechteten Welt und ein allgemeines Gefühl des Unglücks, der Leerheit, des Mißbehagens drückte die Menſchen nieder. Körperlich und geiſtig ausgeſogen von Rom, Alles deſſen beraubt, was das Leben ſchön und angenehm machen kann — was ſollten die Völker noch ſuchen auf Erden? Auf dieſen Trümmern einer früher ſo ſchönen Welt baute das Chriſtenthum ſein Himmelreich, das Reich eines finſtern, welthaſſenden Spiritualismus, da ſang es ſein „Entſagungslied, das Epapopeia vom Himmel, um damit einzulullen die weinenden Völker“; Buße, Weltentſagung, Selbſtverläugnung, das iſt der Grundton, ein Gekreuzigter iſt der Gott und das Kreuz iſt das Symbol des Chriſtenthums; Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz, das iſt das einzige Recht der Chriſten, wie Luther ganz treffend im Sinn des wahren Chriſtenthums ſagt. An die Stelle des klaren Geiſtes trat das dunkle Sehnen und myſtiſche Träumen, an die Stelle der maßvollen, plaſtiſchen Fantaſie der alten Welt trat die maßloſe, alle Schranken überſtiegende Fantaſterei, an die Stelle des in der gottgeſetzten Schranke befriedigten Herzens das dunkle Gemüth mit ſeinen unergründlichen Tiefen, das die wirkliche Welt auf den Kopf ſtellte und ſich eine Wunderwelt baute, um in dieſer ſeine Wünſche und Launen durchzuſetzen, an die Stelle des heiteren Weltgenuſſes trat die asketiſche Mönchere; die Erde war leer und verödet,

nachdem das Herz alle seine Schätze in eine erträumte, jenseitige Welt geflüchtet hatte.“

Nach dieser Ansicht, die in den letzten Jahrzehnten von vielen Wortführern der Tageslitteratur, besonders auch von einzelnen Dichtern, oft geistreich und pikant ausgesprochen worden ist, gibt nur die katholische Kirche als Vertreterin des wahren Christenthums, in der Reformation hat bereits der moderne, antichristliche Geist die Transscendenz des Christenthums durchbrochen, wenn auch noch unvollständig und unbewußt, und seit dieser Zeit ist das religiöse Leben der christlichen Völker von einer durchgängigen Heuchelei und innerer Unwahrheit angefressen, darum ist es die Aufgabe der Gegenwart den haltlos gewordenen Ueberrest von Christenthum vollends zu zerstören, und das „junge Deutschland“ hat mit dem Rufe: „Reißt die Kreuze aus der Erde“ (Herwegh) diese Aufgabe übernommen.

Diese Anschauung hat viel Bestechendes für diejenigen, welche die sittliche Kultur der christlichen Völker zum Kultus „der schönen Sinnlichkeit“ zurückführen wollen, ja sie beurkundet einen viel feineren Sinn für die Eigenthümlichkeit des Christenthums, als er sich bei den meisten Anhängern desselben findet, und auch hier ließe sich von den Feinden Vieles lernen; aber die neuere Wissenschaft, je gründlicher sie die schriftlichen Denkmäler des Urchristenthums erforscht hat, hat diese Ansicht gleichwohl als eine einseitige und nur halbwahre von der Hand weisen müssen.

Es ist wahr: die klassischen Schriften des Christenthums athmen durchgängig in einem gewissen Sinn einen scharf ausgeprägten weltfeindlichen Geist. „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden. Ihr könnt nicht Gott und der Welt dienen. Sorget nicht für eure Nahrung und Kleidung; nach solchem allen trachten die Heiden. Verkaufe, was du hast und gib's den Armen, so hast du einen Schatz im Himmel. Leichter kann ein Kameel durch ein Nadelöhr, als ein Reicher in's Himmelreich kommen. Der Welt

Freundschaft ist Gottes Feindschaft. Wer die Welt lieb hat, ist nicht aus Gott. Wer Vater und Mutter, Weib und Kind, Haus und Hof nicht hasset um meinetwillen, ist meiner nicht werth.“ Ebenso scharf tritt das Christenthum demjenigen entgegen, was am Menschen Natur und Welt ist. „Was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch. Kreuziget das Fleisch sammt seinen Lüsten und Begierden. Reiß das Auge aus, das dich ärgert. Leget den alten Menschen ab. Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich und verläugne sich selbst.“ Das Christenthum betrachtet den Menschen, wie er von Natur ist, als böse und als gottentfremdet, und Buße ist daher seine Grundforderung. Diese feindliche Stellung des menschlichen Geistes zur äußeren Welt, welche im Christenthum ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat, lag im Geiste der Zeit. Bei den alten Griechen und Römern war das Handeln die Hauptsache, das frische Handeln aus der Natur heraus, das Leben in der gegebenen Wirklichkeit, die freudige Hingabe an die Welt und der durch keine Reflexion getrübte Genuß ihrer Güter; das Empfinden war von keiner Bedeutung, oder wenigstens der Intelligenz und dem frohen Lebensgenuß untergeordnet. Dieser reale, die Wirklichkeit leicht und klar erfassende Geist, der das alte Griechenland und Rom groß gemacht hatte, war verschwunden; der Geist zog sich aus der Wirklichkeit, die ihn nicht mehr befriedigte, zurück in seine eigene Unendlichkeit, und damit begann eine neue Zeit. Ueberall in jener Zeit begegnen wir diesem Umschwung des Geistes; er zeigt sich bei heidnischen Schriftstellern so auffallend, daß man oft mit Unrecht eine Bekanntschaft derselben mit dem Christenthum annehmen zu müssen glaubte. Die Ansicht von der Sündhaftigkeit des Lebens, von einem leidenden Gehorsam, von einem rein duldenden Verhalten gegen die Mächte der Welt und die Interessen des Völkerlebens verbreitete sich überall und verschaffte dem Christenthum einen so überraschend schnellen Eingang in der alten Welt. Sagt man nun von Seiten der Gegner des Christenthums: „das

iſt eben der Mangel dieſer Religion, daß ſie ſich der Welt mit ihren Gütern und Reizen ſo feindſelig entgegen ſtellt, daß ſie Geiſt und Fleiſch ſo ſchroff trennt, anſtatt ſie zu verſöhnen, und darum iſt das Chriſtenthum ein überwundener Standpunkt, weil unſere Zeit gerade an der entgegengeſetzten Aufgabe arbeitet, die Welt dem Geiſte anzueignen und die Materie aus dem Geiſte zu bilden, anſtatt ſie ihm als ein feindliches Gebiet entgegenzuſetzen; unſere Zeit ſieht in der weltlichen Wiſſenſchaft, Kunſt und Poeſie keine der Religion entgegengeſetzte, rein weltliche Gebiete; ſie betrachtet die Erwerbung von Geld und Gut, den ganzen Kreis von Arbeiten und Sorgen, welche die Erde uns auferlegt, nicht als eine zu unſerem gefallenen Zuſtande gehörige Knechtſchaft, die wir tragen müſſen, ſoweit es abſolut nothwendig iſt, aber nur unter Seufzen nach der Freiheit der Kinder Gottes, ſondern ſie betrachtet das Alles als den gottgewollten, ſittlich berechtigten, der Religion zu gewinnenden Boden, auf dem der Geiſt ſeine Kräfte entwickeln muß; der Welt Freundſchaft iſt alſo ſo wenig Gottes Feindſchaft, daß vielmehr Niemand Gottes Freund ſein kann, wer der Welt Feind iſt", ſagt man ſo, ſo iſt zu erwiedern, daß Niemand ohne Schaden für ſeine Seele der Welt Freund ſein kann, der nicht vorher ihr Feind geweſen iſt, daß Niemand die Erde und ihre Güter ohne Reue erwerben und genießen kann, der ſie nicht vorher verachten gelernt hat. Gerade den ſo eifrig auf das Materielle gerichteten Beſtrebungen der Gegenwart können die oben angeführten weltfeindlichen Worte des Chriſtenthums nicht oft und nachdrücklich genug entgegengehalten werden; gerade der Art und Weiſe gegenüber, in welcher man gegenwärtig die an und für ſich richtigen Güter der Welt zum eigentlichen Lebenszweck macht, muß man immer an das Wort des Heilandes erinnern: "nach ſolchem Allem trachten die Heiden." Du mußt zuerſt die Welt in ihrer Nichtigkeit erkennen, ehe du lernſt, Gott in ihr zu finden, du mußt erſt den natürlichen Menſchen als ſündhaft erkennen, ſonſt wirſt

du dich nie aus der Natürlichkeit zur Geistigkeit emporarbeiten. So lange der Mensch die Welt um ihrer selbst willen liebt, ist ihr Gewinn stets ein Verlust seiner Seele. Diese feindselige Stellung des Geistes zur Welt, die in dem Verhältniß des Geistes zur Natur ewig begründet ist, hat das Christenthum zum ersten Mal scharf und principiell ausgesprochen und zu seiner Voraussetzung gemacht. „Aber das Christenthum ist bei diesem Gegensatz stehen geblieben; es ist nur der Dualismus zwischen Gott und Welt, die Feindschaft von Geist und Fleisch, und Nichts weiter; dieser Geist hat sich in der katholischen Kirche des Mittelalters ausgeprägt und ausgelebt; seitdem ist jedes Stadium unserer geistigen Entwicklung nur ein immer vollständigeres Loswerden vom Christenthum gewesen.“ Hierbei begeht man nur den großen Fehler, daß man Ein Stück des christlichen Geistes einseitig hervorhebt, während man die andern ebenso wesentlichen Stücke übersieht. Wer ist es denn, der so kühn der ganzen Welt gegenübertritt und sie „für Koth“ achtet um der überschwenglichen Erkenntniß Christi willen, der es für Verlust hält, die ganze Welt zu gewinnen, wenn die Seele darunter Schaden leidet, der Alles hingibt an die Eine Seele? Es ist der Mensch, der sich versöhnt weiß mit Gott, es ist der endliche Geist, der sich in Einheit weiß mit dem unendlichen Geiste, dem auf den Trümmern der sichtbaren Welt das Bewußtsein seiner Unendlichkeit und Göttlichkeit aufgegangen ist. Dieser Geist kann die Welt entbehren; er kann mild sein in der Armuth, fröhlich in der Trübsal, gesegnet in der Unehre, ewig in der Endlichkeit, aber er hat auch die Kraft, die Welt sich anzueignen, um zu gestalten, zu verklären und so ein weltfreundlicher Geist zu werden; er trägt so die Möglichkeit einer reichhaltigen Entwicklung in sich und hat sich nicht erschöpft, wenn er ein Stück seines Wesens in die Wirklichkeit herausgestellt hat.

Ich habe Ihnen die Grundelemente des christlichen Geistes angegeben; ich will aber das Gesagte noch genauer ausführen, will

dieſer Theil unſerer Betrachtung als die Grundlage aller folgenden von größter Wichtigkeit iſt. Das Chriſtenthum iſt die Religion der Verſöhnung des Menſchen mit Gott, des endlichen mit dem unendlichen Geiſt oder, was gleichbedeutend iſt, es iſt die Religion des menſchgewordenen Gottes und des gottgewordenen Menſchen. Zerlegen wir den Inhalt dieſer Ausſprüche, indem wir die chriſtliche Gottesidee und die chriſtliche Auffaſſung des Menſchenlebens näher betrachten. „Gott iſt der Geiſt“, dieſes Wort des johanneiſchen Chriſtus iſt die Grundlage der chriſtlichen Gottesidee. Mit dieſer Anſchauung hat das Chriſtenthum alle Religionen vor ihm überwunden. Alle anderen Religionen waren Naturreligionen, ſelbſt die griechiſchen Götter waren nur natürliche Menſchen; Abbilder und Urbilder des griechiſchen Menſchen mit allen ſeinen natürlichen Schwächen und Liebenswürdigkeiten. Die hebräiſche Religion, aus welcher das Chriſtenthum zunächſt herausgewachſen iſt, hatte zwar Gott auch als Geiſt erkannt, als den freien, ſittlichen Willen, der nicht in der Natur aufgeht, ſondern in unendlicher Freiheit alles Natürliche beherrſcht, aber durch den jüdiſchen Particularismus, d. h. durch die Beſchränkung Gottes auf das Gebiet eines einzigen auserwählten Volkes, und die Beſchränkung ſeiner Verehrung auf den Tempel in Jeruſalem, durch die äußeren ungeiſtigen Formen, welche ſeine Anbetung erforderte, Opfer, Faſten u. ſ. w., hatte der jüdiſche Gottesbegriff ungeiſtige Elemente in ſich aufgenommen. Gott iſt Geiſt und das Verhältniß des Menſchen zu Gott kann daher nur das Verhältniß des Geiſtes zum Geiſt ſein. Daher die ethiſche Grundanſchauung, durch welche das Chriſtenthum ſich von allen anderen Religionen unterſcheidet, daß die Religion nur im Innern, in der Geſinnung, im Geiſte beſtehe; dem Aeußern wird überall das Innere, den äußerlichen Formen die Geſinnung, dem Buchſtaben der Geiſt, den Werken der Glaube entgegengeſetzt. Von dieſem ethiſchen Grundprincip aus bekämpft Chriſtus durchgängig, am ſchärfſten in der Bergpredigt, die praktiſche Religioſität

und Sittlichkeit des jüdiſchen Volkes; der äußerlichen, nur buchſtäblichen Erfüllung der göttlichen Gebote Gottes ſtellt er die wahre, volle Erfüllung entgegen, die aus der gotterfüllten Geſinnung fließt (Matth. 5, 21—48); die ſogenannten frommen kirchlichen Werke, wie Almoſengeben, Beten, Faſten, führt er auf ihren Grund zurück, durch welche ſie allein einen ſittlichen Werth erhalten, auf die fromme Geſinnung und auf die Liebe. (Matth. 6, 1—19) „Selig ſind, die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen.“ Auch in dieſen praktiſch ſittlichen Forderungen zeigt ſich wieder der oben geſchilderte Charakter des Chriſtenthums, es iſt die Rückkehr aus der Welt, aus allem Aeußerlichen in das Innere des Gemüthes, mit welchem der Menſch in der Tiefe Gottes als des heiligen, unendlichen Geiſtes wurzelt. Das Gemüth ganz, durch die Welt und was in ihr iſt, nicht getheilt und nicht zerſtreut, hingeben an Gott, daß er es erfülle, im Glauben Gott ergreifen und aus dem Drang der gottergriffenen Perſönlichkeit heraus zu handeln, ſo das Auge unverrückt auf das Eine gerichtet, was Noth iſt, ſeine Seele zu retten, darin liegt die ſittliche Energie des chriſtlichen Geiſtes. Wann werden die chriſtlichen Confeſſionen dazu gelangen, in dieſer einfach praktiſchen Frömmigkeit, welche die Religion Chriſti ſelbſt ausmachte, ihren Einigungspunkt zu finden?

„Wie der Menſch, ſo ſein Gott“, und umgekehrt. Faßt das Chriſtenthum Gott als Geiſt, ſo wird auch das Weſen des Menſchen, das, was den Menſchen zum Menſchen macht, eben der Geiſt ſein. Nun iſt aber der Menſch, wie er von Haus iſt, noch nicht Geiſt; er iſt der natürliche Menſch, beſtimmt in ſeinem Wollen und Handeln durch natürliche, in ſeinem Blut gelegene Antriebe, durch Temperament, ſinnliche Lüſte und Begierden, darauf gerichtet, wie jedes Geſchöpf, ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Luſt und ſeinen Nutzen zu fördern, daher ſinnlich, ſelbſtſüchtig, eigennützig, lieblos. Soll er Geiſt werden, freier, ſelbſtbewußter Geiſt, wie Gott, ſo muß er Buße thun und gleichſam neu geboren werden; daher

Buße und Wiedergeburt eine ethiſche Grundforderung des Chriſtenthums. Hat ſich der Menſch durch die Wiedergeburt aus ſeiner Natürlichkeit zur Geiſtigkeit emporgearbeitet, ſo iſt er verſöhnt, einig geworden mit Gott, er ſteht in dem Verhältniß der Kindſchaft zu Gott; das Alte iſt vergangen, es iſt Alles neu geworden. Das iſt die Lehre von der Sündenvergebung. Die Rückkehr des Menſchen aus ſeiner Gottentfremdung zur Einheit mit Gott iſt zwar einerſeits die eigene That des Menſchen; der Menſch, ſobald er ſeine Gottentfremdung erkannt hat, geht in ſich, es erwacht ein Heimweh des Geiſtes, er macht ſich auf, ſucht Gott, und Gott gibt ſich ihm, wie dies Chriſtus in dem Gleichniß vom verlornen Sohn ſo unübertrefflich ſchön und einfach gezeigt hat; aber dieſer ganze Akt iſt auf der andern Seite auch wieder die That Gottes; denn der Menſch, wie er iſt, beſtimmt durch ſeine Natürlichkeit, kann ſich durch ſeine eigene individuelle Kraft nicht erlöſen, es iſt Gott, der in den Schwachen mächtig iſt, es iſt der heilige Geiſt, der das eigentliche, wahrhaftige Weſen des Menſchen ausmacht, welcher die Wiedergeburt bewirkt. Beide Anſchauungen, die in der chriſtlichen Kirche ſoviel Anlaß zu theologiſchen Streitigkeiten gegeben haben, gehen in den älteſten Schriften des Chriſtenthums immer neben einander und beide ſind gleich richtig, weil ſie Ein und daſſelbe ſind. Die menſchliche Freiheit und die göttliche Gnade ſind Eins; daß der Geiſt im Menſchen die Kraft hat, ſich von ſeiner Natürlichkeit loszureißen, und ſie durch ſich zu beſtimmen und zu geſtalten, das iſt die menſchliche Freiheit; dieſer Geiſt iſt aber der heilige, göttliche Geiſt, der das wahre Weſen des Menſchen ausmacht; und die Erlöſung und Verſöhnung des Menſchen iſt daher ein Werk des heiligen Gottesgeiſtes.

Wird ſo der Menſch vom Chriſtenthum weſentlich als Geiſt aufgefaßt, ſo beſtimmt ſich durch dieſe Auffaſſung auch die Anſchauung der Menſchheit und das Verhältniß des Menſchen zum Menſchen auf ganz eigenthümliche Weiſe. Dadurch iſt vor Allem die Eng-

herzigkeit und der Partikularismus aller vorchristlichen Völker durchbrochen. Die Unterschiede, die aus der Natur herstammen, die Unterschiede der Abstammung, des Geschlechts, des Standes bedingen nun nicht mehr den Werth der Menschen, weil ihr Werth und ihr wahres Wesen durch Gott, durch den Geist bestimmt wird; die Schranken fallen zwischen Mann und Weib, zwischen Herr und Knecht, zwischen Volk und Volk; das im Alterthum allgemein gering geachtete Weib steht ebenbürtig neben dem Mann, der Knecht hat gleiches Recht und gleiche Würde mit dem Herrn und die Sklaverei ist aufgehoben; die Scheidewand zwischen den Völkern ist umgeworfen, es gibt keine Hellenen, keine Barbaren, keine Juden und keine Heiden mehr, kein Volk, das für die Erfüllung der für Alle gleichen sittlichen Aufgabe zu gering und keines, das zu hoch wäre. Die ganze Menschheit erscheint als ein großer sittlicher Organismus, als ein Leib, an dem Christus das Haupt ist, an welchem alle Glieder hinanwachsen und einander Handreichung thun sollen, mit der besonderen Gabe, die einem Jeden geworden ist. Das Reich Gottes, in welchem die Erfüllung des göttlichen Willens die absolute Forderung an jeden Einzelnen ist, ist die große Aufgabe der ganzen Menschheit. Alle diese Ideen, wenn sie auch im Einzelnen vorher schon da und dort aufgetaucht waren, haben erst im Christenthum ihre concrete, faßbare und realisirbare Gestalt gewonnen und sind erst so zu einem Gemeingut der Völker geworden. Auch das Verhältniß des einzelnen Menschen zum Nebenmenschen hat erst im Christenthum eine volle, sittliche Gestaltung erhalten durch die unbedingte Nächstenliebe. Der große, dem natürlichen Menschen unbegreifliche Grundsatz der Feindesliebe kann nur da entstehen, wo man den Menschen als Geist auffaßt; erst da kann man hinwegsehen über die natürlichen Unterschiede, die uns trennen, über alles Persönliche und Partikuläre, was uns scheidet und verfeindet, da sucht und sieht man Gott in jedem Menschen, und wo Gottes Bild verwischt ist, sucht man den glimmenden Funken an-

zusuchen und das zerstoßene Rohr aufzurichten; die suchende, rettende, erbarmende Liebe ist immer ein Grundzug des christlichen Geistes gewesen und frühe schon von den Heiden erkannt und nachgeahmt worden. Das Bewußtsein der Menschenwürde, die Achtung vor dem persönlichen Werth des Menschen als Menschen, vor der unendlichen Bedeutung und der göttlichen Berechtigung eines jeden Individuums ist durch Christus unter den Menschen begründet worden.

Ich habe im Bisherigen versucht, Ihnen die Grundzüge der christlichen Weltanschauung darzulegen. Verzeihen Sie, wenn ich da und dort Ausdrücke gebraucht habe, die nach der Schule riechen. Ich werde den Fehler verbessern und die Theorie möglichst bei Seite setzen, indem ich ein Bild des Christen zeichne, wie es Derjenige entworfen, der das jedenfalls am besten verstand, und Ihnen noch die Frage beantworte: was ist ein Christ? was heißt es: ein Christ zu sein? Wenn wir diese Frage den verschiedenen Kirchengemeinschaften vorlegen, welche jetzt kämpfend und streitend neben einander bestehen, oder den gelehrten Theologen, welche bis auf den heutigen Tag unter einander uneins sind über das Wesen des Christenthums, so erhalten wir so verschiedene, einander entgegengesetzte Antworten, daß Einem die Ohren sausen, und man ordentlich irre werden könnte an seinem Christenthum; da klingt es von allen Seiten in den verschiedensten Stimmen und Tönen: „hie ist Christus, bei uns allein findet ihr das wahre Christenthum; wer glaubt, wie wir, der ist ein Christ; wer anders glaubt, ist verdammt.“ Hinweg mit diesem verwirrenden Geschrei, hinaus aus diesem beengenden Thal, wo Leidenschaft und Vorurtheil den freien Blick uns hemmt, und hinauf zu Ihm, der am besten uns sagen kann, was es heiße: ein Christ zu sein. In den Eingangsworten seiner Bergrede entwirft er uns in der Form von sieben Seligpreisungen ein Bild des Christen. „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.“ (Ev. Matth. 5, 3.)

Vielleicht lauteten diese Worte ursprünglich, wie sie Lukas in seinem Evangelium uns aufbewahrt hat: „Selig sind die Armen, denn das Himmelreich ist ihr.“ In dieser Fassung bezeichnen die Worte die Grundstimmung, von welcher das Christenthum ausgegangen ist, in jener scharfen, principiellen, paradoxen Form, wie wir sie in den Worten des Herrn so oft finden. Die Armen sind die wahrhaft Reichen, die Nichts habenden die Alles habenden, weil sie in ihrem Mangel an den sichtbaren Gütern der Welt auf die unsichtbaren Güter des Himmelreichs gewiesen sind und nur dieses wahrer Reichthum ist. Das christliche Bewußtsein: Alles was man ist und gilt, den wahren Menschenwerth nicht dem Sichtbaren, sondern dem Unsichtbaren, dem Geist, Gott zu verdanken, hat in diesem Wort seinen schärfsten Ausdruck gefunden. Aber auch in der Fassung, welche die Worte bei Matthäus gefunden haben, und nach der gäng und gäben Erklärung derselben sind sie ganz geeignet, den ersten Zug im Bilde des Christen oder den Ursprung des Christenthums im Menschenherzen zu bezeichnen. Selig sind die geistlich Armen. Hinabsteigen in die innersten Tiefen unseres Herzens und da die innere Armuth entdecken, einsehen die tiefe Bedürftigkeit unseres Gemüths, eingestehen den Trotz und die Verzagtheit des natürlichen Herzens, das nur seine Eigenwünsche will befriedigt haben und sich nicht beugen mag unter die ewigen Gesetze Gottes, unsere angeerbte Kraftlosigkeit zum Guten, die natürlichen Mängel und Gebrechen, die uns immer wieder scheiden von Gott, bei allem Reichthum der Welt anerkennen unsere Armuth in Gott, und in ernster Buße sprechen: Vater, ich bin nicht werth, dein Sohn zu sein, — so und nur so wird der Christ in uns geboren. Und wenn wir einmal erkannt haben diese geistliche Armuth, diese traurige Bedürftigkeit unseres natürlichen Lebens, wie wird uns dann zu Muthe sein? „Selig sind, die da Leid tragen.“ Eine göttliche Traurigkeit wird sich unserer Seele bemächtigen, die Welt scheint uns so öde und leer an wahren, bleibenden Gütern, gleich dem

verlorenen Sohne fühlen wir uns einsam in der Wüste des Lebens und ſchleichen traurig und furchtſam um die Schätze herum, die wir in der Sünde verloren haben. Zwar wir werden getröſtet werden und unſere Traurigkeit wird ſich in Freude verwandeln, die Niemand mehr von uns nehmen kann, aber Etwas von jenem Leidtragen wird ſich durch das ganze Leben des Chriſten hindurchziehen; ſeine irdiſche Lebensfreude wird immer eine gedämpfte ſein und den Ernſt der Lebensanſchauung durchblicken laſſen, ferne von der wilden, leichtſinnigen, tollen Freude der Weltkinder, der man es anmerkt, daß ſie die innere Noth noch nie gefühlt, noch nie Leid getragen haben. Und mit dieſer Stimmung des Chriſten verbindet ſich noch Etwas, das Chriſtus ſo ſchön bezeichnet mit dem Wort: „Selig ſind die Sanftmüthigen“. Ja, wo der Menſch einmal empfunden hat den herben Bruch des Geiſtes mit der Natur, wo er einmal ſich eingeſtanden hat ſeine innere Armuth und leidtragend ſich vor Gott hingeſtellt hat als einen Bettler, der flehen muß um die rechten Gaben des heiligen Geiſtes, da iſt das Herz ſanft und milde geworden, da iſt gebrochen der Hochmuth des Lebens und der Stolz des Menſchen auf ſich ſelbſt, auf ſein liebes Ich mit ſeinen vermeintlichen Vorzügen und Anſprüchen; der natürliche Menſch mit ſeinem angebornen Hochmuth, mit ſeiner Selbſtſucht und Herrſchſucht iſt tief in den Staub gebeugt und während er vorher meinte durch Geltendmachen und Hervordrängen ſeiner Perſon, durch Gewalt in der Welt durchzudringen, iſt er jetzt überzeugt, daß man durch Liebe ſiegt und durch Sanftmuth „das Erdreich beſitzt“. Jedoch dieſes durch die Erkenntniß ſeiner Armuth gebeugte Herz verlangt natürlich von Gott aufgerichtet zu werden; darum entſteht nun in der Seele ein Hungern und Dürſten nach Gerechtigkeit, ein Drang, der nicht zur Ruhe kommt bis man das gefunden, das Alles erſetzt; man bittet, bis Einem gegeben wird, man ſucht, bis man findet, man klopft an um Eingang in das Himmelreich, bis die Pforten ſich öffnen. „Selig ſind,

die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden". Denn Gott ist ja nicht bloß der Gesetzgeber, der aus hoher Ferne befiehlt und droht, sondern er ist der heilige Geist, der selber Wohnung macht in uns und man darf Gott nur haben wollen, so hat man ihn. So ist der Christ aus tiefer Armuth zu seliger Sättigung geführt worden. Wer aber einmal Leid getragen hat, der weiß, wie es andern Leidenden zu Muthe ist, wer selbst in schwerem Leid von Gott getröstet worden ist, der weiß auch Andere wieder zu trösten, und wem selbst Barmherzigkeit widerfahren, der ist auch barmherzig gegen Andere. Darum vervollständigt Christus das Bild des Christen, indem er fortfährt: „Selig sind die Barmherzigen." Dieses tiefe Mitgefühl mit allen Leidenden, dieses warme Herz für jede fremde Noth, diese stete Bereitwilligkeit zu gegenseitiger Handreichung, das ist ein eigenthümlich christlicher Zug. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott und Gott in ihm." Und das sind die Herzen, von denen weiter das tiefergreifende, schöne Wort gilt: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" — so bis in die innersten Tiefen durchleuchtet vom Göttlichen, wie der klare See vom Lichte der Sonne, und so rein und ohne Falsch gegen den Nebenmenschen werden sie Gott schauen, wie er ist, schauen als die Liebe, die ihr eigenes Wesen mittheilt dem sterblichen Menschen, als den heiligen Geist, der in uns wohnt und die Fülle seiner Gaben ausschüttet über uns. O welch' eine Höhe des Christenlebens! Da ist Friede und Freude im heiligen Geist, jener Friede, durch den die wilden Gewalten des menschlichen Herzens zur Ruhe gebracht werden, durch den es still und ruhig wird in dem so stürmischen Menschengemüthe, jene Freude im heiligen Geist, die alle Noth der Erde verklärt und alle Freude des Lebens heiligt. Wer das in sich erfahren hat, der kann mit Simeon sprechen: „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden dahin fahren, denn meine Augen haben den Heiland

gesehen.“ Da hat man nur noch Einen Wunsch, daß Alle, alle Menschen diesen Frieden mit Gott finden möchten und sich erfüllte das Wort: Friede auf Erden und den Menschen Wohlgefallen an einander. Darum: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen.“

Gerne möchte ich Ihnen noch ein lebendigeres Bild des Christenlebens vorführen in der Gestalt des Größten unter den Christen, des Apostels Paulus, wie sie aus seinen großartigen Briefen uns so leuchtend entgegentritt. Aber ich müßte zu weitläufig werden für den Zweck dieser Briefe. Vielleicht nehmen Sie dies Mal lieber zum Schluß das schöne Gedicht, in welchem der erst kürzlich verstorbene französische Dichter Béranger den Apostel Paulus der Welt seinen christlichen Beruf ankündigen läßt.

Paulus, wohin? — Ich geh die Welt erretten,
Gebot von Gott ist Liebe jetzt.
Bleib bei uns, laß zum Fest dir betten,
Bleib, eh' dir Schweiß die Stirne netzt.
Nein, nein, ich geh die Welt erretten,
Gebot von Gott ist Liebe jetzt.

Paulus, wohin? — Ich geh und bringe Kunde
Von Frieb' und Recht und Brüderschaft.
Die winken dir in unserm Bunde,
Der Schönes eint mit Wissens Kraft.
Nein, nein, ich geh und bringe Kunde
Von Frieb' und Recht und Brüderschaft.

Paulus, wohin? — Ich geh den Weg bereiten
Zum Himmel für des Menschen Herz.
Dahin kann nur der Ruhen geleiten,
Sieg', und er führt dich himmelwärts.
Nein, nein, ich geh den Weg bereiten
Zum Himmel für des Menschen Herz.

Paulus, wohin? — Ich geh dem Volk der Felder
Den bringen, der sein Tagwerk lohnt —
Dich schrecken nicht die Berg' und Wälder,
Da Tiger nur und Räuber wohnt?
Nein, nein, ich geh dem Volk der Felder
Den bringen, der sein Tagwerk lohnt.

Paulus, wohin? Ich geh den Städten künden
Der Herzen Läuterung in Gott.
O fürchte du den Trotz der Sünden
Und ihr Gelächter, ihren Spott.
Nein, nein, ich geh den Städten künden
Der Herzen Läuterung in Gott.

Paulus, wohin? — Ich geh und Bettlerwangen
Trocknet mit Trost von Gott die Hand.
O fürchte du der Reichen Bangen,
Den Armen du, der dich verstand.
Nein, nein, ich geh und Bettlerwangen
Trocknet mit Trost von Gott die Hand.

Paulus, wohin? — Ich geh mit Stärkung laben
Der Freunde Schaar, die zitternd weicht.
Und Kummer, Gram und Alter haben
Umsonst die Locken dir gebleicht?
Nein, nein, ich geh mit Stärkung laben
Der Freunde Schaar, die zitternd weicht.

Paulus, wohin? — Ich geh mein Wort erheben,
Wo hart ein Herr sein Volk bedrängt.
Er wird dich Preis dem Priester geben,
Daß er zum Dank ihm Weihrauch streut.
Nein, nein, ich geh mein Wort erheben,
Wo hart ein Herr sein Volk bedrängt.

Paulus, wohin? — Ich geh mein Haupt zu tragen
Auf das Schaffot: Gott harret mein!
O möchteſt du ein Wort nur ſagen,
Und Glück und Ehre harrten dein.
Nein, nein, ich geh mein Haupt zu tragen
Auf das Schaffot: Gott harret mein!

Paulus, wohin? Ich geh mit Gottes Engeln
Im Schoß zu ruhen meinem Gott.
Und wir, von Irrthum frei und Mängeln,
Beten am Grabe: Fahr' mit Gott!
Ja, ja ich geh mit Gottes Engeln
Im Schoß zu ruhen meinem Gott.

Zweiter Brief.

Der Briefwechsel, welchen die katholischen Bischöfe mit dem päpstlichen Stuhl geführt haben wegen der Frage, ob das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau zum Dogma erhoben werden soll, ist neulich veröffentlicht worden. Sie haben, werther Freund, vielleicht gelesen, wie bei dieser Gelegenheit der Fürstbischof Diepenbrock von Breslau die dem päpstlichen Herzen so wohlthuende Aussicht eröffnet, daß die seit mehr als drei Jahrhunderten verirrten Sterne vielleicht noch vor Verfluß des vierten in ihre rechte Bahn zurückkehren werden, wenn nicht eine neue Störung dazwischen komme, und bereits tritt ein katholischer Schriftsteller, — Josef Theofil Max Zetter heißt der Mann — in die Schranken und zeigt die Wege, welche zu dem gewünschten Ziele führen könnten, nämlich einige Concessionen an die nur durch traurige Verblendung der katholischen Kirche entfremdeten Protestanten, eine milde Schonung gewisser bei ihnen eingewurzelter Vorurtheile, bis man sie einmal im Netz hat. O sancta simplicitas! Aber Gottlob! noch habt ihr uns nicht so weit als jenen Mann, da er nur noch dieses rufen konnte. Wen die Geschichte gerichtet hat, der ist recht gerichtet und uns können die jähen Gänge der gegenwärtigen religiösen Reaktion nur an das Wort erinnern: „die Todten reiten schnell.“ Folgen Sie mir, wenn ich Ihnen zeige, welchen Ausdruck sich der christliche Geist in der katholischen Kirche des Mittelalters gegeben hat

„Das Himmelreich iſt inwendig in euch.“ Die von der Welt abgezogene weltverneinende, in Gott verborgene, ſtille Innerlichkeit des religiöſen Gemüthes bildete den ſcharf und principiell ausgeſprochenen Grundcharakter des Chriſtenthums. Dieſer Geiſt mußte freilich von der Weltverneinung zur Weltbildung fortſchreiten; und nachdem die Welt verneint worden war, hatte ſie ein Recht, ihre Bejahung zu verlangen, und die großen ſittlichen Ideen des Chriſtenthums ſind alle von Hauſe aus weltbildend und tragen die unerſchöpflichen Keime aller wahrhaft menſchlichen Kultur in ſich — die Ideen der Erneuerung und Wiedergeburt aller Menſchen durch den Geiſt, der weſentlichen Gleichheit und Ebenbürtigkeit aller Menſchen, der unendlichen Berechtigung und Bedeutung der Einzelperſönlichkeit, die Idee von der Menſchheit als einem lebendigen Organismus, deſſen Glieder durch die Liebe zuſammengehalten werden: man denke ſich dieſe Ideen verwirklicht, ſo iſt eine neue Welt entſtanden und die anfänglich weltfeindliche Innerlichkeit des religiöſen Gemüthes hat die Welt kultivirt. Aber der Geiſt iſt nur das, wozu er ſich macht und der chriſtliche Geiſt wird, um jenes Ziel zu erreichen, erſt ſeine Lehr- und Wanderjahre durchmachen müſſen und dabei die Erfahrung machen: der Menſch irrt, ſo lange er ſtrebt.

Hier wird das Erſte ſein, daß der von der äußeren Welt in ſich gegangene Geiſt ſich durchaus feindlich gegen die Welt ſtellt und ſie als das Nichtige, Gott- und Geiſt-loſe von ſich ſtößt. Dies iſt das erſte Stadium der Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes, das den Zeitraum von funfzehnhundert Jahren, die Zeit des katholiſchen Mittelalters, umfaßt. Dieſer Geiſt offenbart ſich in allen charakteriſtiſchen Zügen des Katholicismus. Nehmen Sie vor Allem die altchriſtliche Meinung von dem ſchleunigen Weltuntergang; es iſt ſchon im Neuen Teſtament faſt keine Schrift, welche nicht den beſtimmten Glauben ausſpräche, daß das Ende nahe ſei. Die Welt wurde nicht für werth gehalten, zu exiſtiren; es gehört daher zur

Grundstimmung des christlichen Geistes in seinem ersten Stadium, die Erde als ein Jammerthal zu betrachten, aus dem man sich täglich und stündlich nicht mit affectirter Sentimentalität, sondern mit ernstlichem Gebete hinaussehnte, um daheim zu sein bei dem Herrn. Wollen Sie den christlichen Geist in der katholischen Kirche genau kennen lernen, so lesen Sie ein Büchlein, das, am Ende der eigentlich katholischen Weltperiode geschrieben, mit tiefer Glaubensinnigkeit und einfacher Beredtsamkeit dasjenige ausspricht, was schon am Anfang derselben die Grundstimmung des Christen ausgemacht hatte: ich meine die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis, ein Büchlein, das merkwürdigerweise unter den Protestanten fast so verbreitet ist, als die Bibel, obwohl es keinen eigentlich protestantischen Geist athmet, wenigstens denselben nur so weit enthält, als die von der Welt abgezogene Innerlichkeit des religiösen Gemüthes auch einen Bestandtheil des protestantischen Geistes ausmacht.

Sich hinausflüchten aus der Welt, die keine Wohnstätte für den Geist abgeben kann, und daher sich, soviel mit der menschlichen Natur vereinbar ist, enthalten Alles dessen, was aus der Welt, aus dem Fleisch, aus dem Leibe stammt, also die wahre Sittlichkeit in der weltfeindlichen Ascese suchen, das ist ein Grundzug des katholischen Geistes. Daher das Fasten — überall ein Zeichen des religiösen Dualismus — ein allgemeines Gebot der katholischen Kirche. Obwohl Christus die jüdischen Fastengebote nicht beachtete und deutlich genug aussprach, daß der Geist des Evangeliums sich mit solchen alten Schläuchen nicht vertrage, obwohl auch der freie Geist, in welchem Paulus das Christenthum auffaßte, diese ascetische Richtung nicht begünstigte, so finden sich doch schon im Neuen Testament nicht wenige Aussprüche und Anschauungen, welche dem Fasten eine hohe religiöse Bedeutung beilegen, und schon frühe wurde das Fasten allgemeine Forderung an die Christen. Die größten Gegensätze, welche sonst in der Auffassung des Christen-

thums obwalteten, machten hierin keinen Unterschied. Origenes und Clemens, die Vertreter der morgenländischen Kirche und zugleich einer freieren Theologie, wie der der Wissenschaft abgeneigte, glaubens- und sittenstrenge Tertullian hielten gleich große Stücke auf die weltverneinende Ascese. Clemens von Alexandrien, geboren um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, verlangt, daß das wahre Christenthum sich zeigen müsse in der vollkommenen Herrschaft über den Leib und seine Lüste, in der strengsten Enthaltsamkeit, und in der Ueberwindung aller gemeinen Gefühle und Triebe, wie Hunger, Geschlechtsliebe, Eifer, Freude, Trauer ꝛc. Der wahre Christ dürfe nur solchen Bedürfnissen gehorchen, welche zur Erhaltung des Leibes unumgänglich nothwendig seien. Daß Christus um seines Leibes wegen Essen und Trinken nöthig gehabt habe, sei eine lächerliche Behauptung. So spiritualistisch, so weltfeindlich ist dieser christliche Geist, daß man sich seines menschlichen Leibes schämt.

Aehnlich war die altchristliche Anschauung von der Ehe. Die Geschlechtslust mußte diesem altchristlichen Geist, wie Alles, was aus der Natur stammt, als Sünde erscheinen und Augustin sieht geradezu in derselben das Wesen der Erbsünde; daher die Ehelosigkeit, die Virginität das Ziel des wahren Christenlebens. Schon Paulus streift sehr stark an solche dualistische Anschauungen (1. Cor. 7, 1 ff.). Ganz mit Recht hat der Kirchenlehrer Hieronymus zu der Stelle: „Es ist dem Menschen gut, kein Weib zu berühren“, die Bemerkung gemacht: „wenn es gut ist, kein Weib zu haben, so ist es ein Uebel, eines zu haben. Mir ist verdächtig die Güte einer Sache, welche die Größe eines anderen Uebels zwingt, ein kleineres zu sein.“ Zwar die katholische Kirche konnte die Ehe nicht aufheben, weil sie damit die menschliche Gesellschaft aufgehoben hätte, vielmehr, da sie dieselbe dem großen Haufen lassen mußte, drückte sie dem Institut das Siegel der Kirche auf und machte es sogar zum Sakrament, aber wir dürfen auch hier fragen:

wie kann ein Institut heilig sein und heilig gehalten werden, dessen Gegentheil als viel heiliger, als die wahre Darstellung des sittlichen Geistes gilt? Wenn denjenigen, welche die Träger des Geistes waren, den Geistlichen und Mönchen die Ehe verboten war, so hatte eben damit der Geist, der christliche Geist, die Ehe als etwas ihm Feindseliges, nur aus der Natur Stammendes verworfen.

Auch dem Eigenthum, dem Besitz und Erwerb von Geld und Gut mußte sich dieser altchristliche Geist feindselig entgegensetzen. Christus hatte auf Erden oft nicht gehabt, wo er sein Haupt hinlegte, und lebte von den milden Beiträgen seiner Freunde und Freundinnen;

> Petrus fing ohne Gold und Silber an,
> Und ich begann mit Fasten und mit Flehen,
> Franz seinen Orden als ein niederer Mann.
>
> (Klage des h. Benedict in Dante's Paradies.)

Die ersten Christen verkauften ihre Häuser und Aecker und ließen den Erlös den Armen zukommen. Wozu Reichthum erwerben, wenn der Untergang der Welt stündlich erwartet wird? Wozu Geld erwerben, „des hohen Geistes Beschwerde", wenn man zum Leben nur Nahrung und Kleidung braucht? Wozu sich mit irdischen Sorgen abgeben, die den Geist in das Sichtbare verflechten, aus dem er sich ja eben in seine Innerlichkeit, in Gott zurückziehen soll? Alle Arbeiten und Sorgen, welche dieses irdische Leben uns auferlegt, mußte der wahre Katholik betrachten als einen Fluch, der nun einmal mit diesem Jammerthal gegeben sei, dem man sich aber soviel als möglich entziehen müsse. Daher verkaufte Antonius um 270, als er in der Kirche das Wort des Herrn an den reichen Jüngling hörte, alle seine Güter und gab sie den Armen und führte in der Wüste ein streng christliches Leben; dort brachte er in der Stille einer Einsiedlerhütte ein langes Menschenleben mit Gebet und Fasten zu, aß nur Brod

und Salz, oft erst am dritten Tage und verschämt, daß ein unsterblicher Geist dieses bedürfe. Freiwillige Armuth wurde ein Hauptgelübde der Klöster und galt in der öffentlichen Meinung als weit höher und verdienstlicher, als die tüchtige Arbeit im Schweiß seines Angesichts. Mußte es, wie nun die menschliche Natur einmal eingerichtet war, immerhin viele Solche geben, welche sich mit diesen niedrigen Bedürfnissen und Beschäftigungen der Erde abgaben, so mußten sie wegen dieser Befleckung gesühnt werden durch die Vermittlung derer, die zurückgezogen von dieser Welt lebten, der Priester und Mönche, und der überfließende Schatz von Heiligkeit, in dessen Besitz die Kirche sich befand, mußte den Mangel der unheiligen, mit der Welt verflochtenen, gewöhnlichen Christen decken.

Den gleichen weltfeindlichen Zug zeigt der katholische Geist auch in seiner Stellung zum Staat und zur Wissenschaft. Die schroffe Entgegensetzung des Staats und der Kirche ist der katholischen Zeit eigenthümlich; der Staat als das Gebiet der rein weltlichen und bürgerlichen Angelegenheiten war selbstlos und der Kirche unbedingt unterworfen, er stand zu derselben nach der gangbaren Vergleichung in dem Verhältniß des Mondes zur Sonne. Und was sollte dieser christliche Geist für ein Interesse an der Wissenschaft nehmen? „Was brauchst du von der Welt zu wissen, die du doch nicht haben darfst? Geh' in dein Kämmerlein und bereue deine Sünden und bete zu deinem Heiland. Es wäre zu verwundern, wenn der Mensch, der sich selbst aufmerksam beobachtet, noch Sinn haben sollte für etwas Anderes in der Welt. Es gibt Menschen, welche jene ungeheure Körpermasse, die wir Welt nennen, mit großem Eifer erforschen; aber die Seele, die sich Gott rein und keusch darstellen will, muß die Begierde nach solcher eitlen Erkenntniß unterdrücken.“ Solche Aussprüche, die sich bei den frühesten, wie bei den spätesten Vertretern des katholischen Geistes zahlreich finden, sind nichts bloß Zufälliges und Individuelles,

ſondern der objectiv wahre Ausdruck dieſes Geiſtes. Mit Recht hat man in dieſer Beziehung das katholiſche Mittelalter die Zeit der Barbarei genannt. Außer der Theologie gab es keine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft. Die Geſchichte? Ein Chaos rein weltlicher, natürlicher Begebenheiten, für welche dieſer Geiſt kein Intereſſe haben konnte; Wunder und Heiligenlegenden bildeten den einzigen Reiz für ihn. Naturforſchung? Aber die Natur war ja gerade das dem Geiſt entgegengeſetzte Gebiet, wie ſollte er Luſt und Liebe haben, ſich ihrer Erkenntniß hinzugeben? Die Natur war das dunkle, unerforſchliche Reich der Dämonen, Kobolde, Hexen, Geſpenſter, ein heimelig ſchauerlicher Gegenſtand für die Fantaſie, aber kein Object der Erkenntniß; ja dieſer kühne Idealismus des chriſtlichen Geiſtes ſprach der Natur jede ſelbſtſtändige Exiſtenz ab, indem er mit ſeiner Wundertheorie dieſelbe zu einem reinen Spielball der göttlichen Willkür machte. Jede Erkenntniß der Natur war zum Voraus unmöglich gemacht, weil es in ihr keine Stetigkeit von Geſetzen und Urſachen gab; daher die katholiſche Zeit das blühende Zeitalter des Aberglaubens in allen ſeinen Geſtalten.

So verneint der Menſch, zurückgezogen in die reine Innerlichkeit des Geiſtes, die ganze ſichtbare Welt und Natur außer ihm; aber auch an ſich ſelbſt trägt er ein gutes Stück Welt und Natur; auch dieſes muß verneint und für geiſtlos erklärt werden. Daher die Lehre von der Erbſünde und von der gänzlichen Verdorbenheit des natürlichen Menſchen. Der Menſch wird rein zertreten und alles göttlichen Inhalts für baar und ledig erklärt, und der Geiſt kann daher nur auf rein äußerliche Weiſe durch ein Wunder der Gnade einerſeits, und durch Unterdrückung der Natur — Asceſe — andrerſeits in den Menſchen kommen. Auch Pelagius, welcher dieſer von der Kirche angenommenen Lehre des Auguſtin entgegentrat, erfüllt mit ſeiner bloßen Wahlfreiheit, die er dem Menſchen läßt, den Menſchen ebenſo wenig mit einem göttlichen Inhalt.

So hatte der chriſtliche Geiſt die Welt vollſtändig zertrümmert

und ſich ſelbſt den Boden für ſeine Exiſtenz in der diſſeitigen Welt unter den Füßen weggenommen; dafür mußte er in der jenſeitigen Welt ſich eine Stätte bereiten. Daher von Anfang an, ſchon in unſeren neuteſtamentlichen Urkunden, jene ſcharfe Scheidung zwiſchen der gegenwärtigen und der künftigen Welt. Dieſe Welt ſteht unter dem Fürſten der Finſterniß; böſe Dämonen, die unter der Erde und in der Luft ihre Wohnſitze haben, beherrſchen ſie und die Kinder dieſer Welt ſtehen in ihrem Dienſt; der Chriſt hat ein Mittel gegen ihren zauberhaften Einfluß in dem Glauben an Jeſus Chriſtus, den Fürſten jener Welt; daher hat der Chriſt das Schwert in der Hand gegen die Anfechtungen des Satans und ſchützt ſich mit dem Krebs des Glaubens gegen die Pfeile der böſen Geiſter, aber das Auge hat er aufwärts gerichtet zu jener Welt, in welcher alle ſeine Schätze ihm aufbehalten ſind. Dieſe Transſcendenz, dieſe Jenſeitigkeit des Strebens und Denkens liegt im tiefſten Weſen des katholiſchen Geiſtes. Die ganze Religion mit allen ihren Lehren und Gottesdienſten dreht ſich um dieſen jenſeitigen Himmel; ſelig zu werden, in den Himmel zu kommen, wenn man ſtirbt, das iſt das Motiv alles religiöſen Thuns. Auf die Ausbildung und Ausſchmückung dieſes Himmels hat der mittelalterliche Geiſt allen Reichthum der Fantaſie, alle Schätze der Poeſie und Wiſſenſchaft verwendet. Daraus iſt eine eigenthümlich chriſtliche Literatur erwachſen, die in einem diametralen Gegenſatz zur altklaſſiſchen ſteht und deren Charakter mit dem Wort: Romantik bezeichnet werden kann. Die klaſſiſche Regelmäßigkeit iſt durchbrochen; der berechnende Verſtand, der die reale Welt kräftig und klar erfaſſende Geiſt, die ſinnliche Glut der Leidenſchaft, der plaſtiſche Schönheitsſinn hat die Herrſchaft verloren; die Macht der Pſyche, das myſtiſche Sehnen, die unbefriedigte, in's Schrankenloſe ſchweifende Fantaſie, macht ſich geltend. Die Wunder treten an die Stelle des gewöhnlichen Geſchehens; die Legenden verdrängen den nüchternen Ernſt der Geſchichte.

Ich habe gesagt: in all' den angeführten Erscheinungen der katholischen Religiosität zeige sich derselbe Charakter, nämlich die von der Welt abgezogene Innerlichkeit des religiösen Lebens. Diese Behauptung klingt Ihnen vielleicht seltsam und auffallend, weil sie gänzlich abzuweichen scheint von dem, was man sonst als das Eigenthümliche der katholischen Religiosität zu bezeichnen pflegt. Man macht dieser Kirche bekanntlich gerade den entgegengesetzten Vorwurf, sie habe die Religion veräußerlicht, das Christenthum verweltlicht und dessen geistigen Gehalt versinnlicht. Dieser Vorwurf ist gerecht, aber die zweite Behauptung hebt die erste nicht auf, sie folgt vielmehr aus derselben; die Veräußerlichung und Verweltlichung des Geistes ist mit der rein abstracten, d. h. von der Welt abgezogenen Innerlichkeit desselben von selbst gegeben. Wenn der Geist die Welt, die Natur, sich gegenüber hat als das ihm feindselige, entgegengesetzte Gebiet, so hat er an der Welt seine Schranke, die er nicht überwinden kann; dadurch verliert er seine Unendlichkeit, wird ein Ding neben anderen Dingen, wird äußerlich, weltlich, sinnlich; anstatt die unendliche, alles Materielle durchdringende und vergeistigende Innerlichkeit zu sein, erstarrt er zur unlebendigen Formel, zum todten Gesetz, zum äußerlichen Mechanismus. Ist der Geist aber so dasjenige, wofür er im Christenthum erklärt worden ist? das allein Wahre, Reale, Alleinberechtigte, das die Macht hat über Alles? Er ist das Gegentheil von dem Allen; er hat ja nicht die Macht, seinen Gegensatz, die Natur, zu sich zu erheben und mit seinem Gehalt zu erfüllen; er ist selbst das Beschränkte, Endliche, Aeußerliche. So ist das Endliche, die Welt durch alle Poren eingedrungen und hat sich dem weltverneinenden unkräftigen Geist gegenüber als die durchaus berechtigte, wahrhaft lebenskräftige Macht erwiesen. Mit dieser Thatsache endet das Mittelalter, und sie übergiebt der christliche Geist als das Ergebniß seiner katholischen Entwicklungsfase der neuen Zeit, um darauf fortzubauen.

Ich will das Geſagte an den Erſcheinungen der katholiſchen Religioſität nachweiſen. Das Chriſtenthum war die Religion der Verſöhnung, die Religion des menſchgewordenen Gottes und des göttlich-werdenden Menſchen. War aber der Menſch in der katholiſchen Kirche verſöhnt? War Gott wirklich Menſch und Welt und Menſch und Welt wirklich vergöttlicht worden? Das Gegentheil war eingetreten; der Dualismus zwiſchen Gott und Welt, zwiſchen Geiſt und Natur war auf's Aeußerſte geſpannt worden.

Die Welt war das Nichtige, dem Geiſt Undurchdringliche, deſſen raſchen Untergang der chriſtliche Geiſt verlangen mußte, und darum ſtürmiſch erwartete; ſo lange er in dieſer Welt ſich bewegen mußte, fand er ſich in einem ſchmerzlichen Zwieſpalt, alſo keine Verſöhnung. Auch der Menſch ſelbſt trug eine gute Portion Welt, ein Stück Natur mit ſich herum in ſeinem Leibe, in ſeinem Fleiſche, wie der Leib ſeitdem genannt wurde; der Geiſt konnte ſich deſſelben nicht bemächtigen und es zu ſeinem ihm entſprechenden Organ umſchaffen, er konnte es nur in fortwährender Asceſe verneinen, alſo der herbſte Zwieſpalt im Menſchen ſelbſt, und keine Spur von Verſöhnung. Fand der Menſch die Verſöhnung nicht in dieſer Welt und in der eigenen Bruſt, ſo mußte er ſie außerhalb dieſer Welt und außerhalb ſeiner Bruſt ſuchen, er ſuchte ſie daher einerſeits in dem jenſeitigen, künftigen Himmel, andrerſeits in der vergangenen Thatſache der durch Chriſtus einmal vollbrachten Verſöhnung, deren ſichtbare Darſtellung für die Gegenwart die Kirche bildete. Die Verſöhnung war eine hiſtoriſch gegebene und der Menſch, gänzlich gottentfremdet und ſittlich verdorben, mußte ſie als eine gegebene hinnehmen im Glauben; ſo war der Glaube aus dem allerinnerlichſten Akt des Gemüthes ein rein äußerliches Werk geworden, ein Annehmen und Fürwahrhalten der hiſtoriſchen Thatſache und der auf ihrem Grunde aufgebauten Glaubenslehren oder Dogmen; und da jede Religion auch gewiſſe ſittliche Forderungen an den Menſchen ſtellt, ſo konnte der Glaube nicht genügen; als ſeine nothwendige

Ergänzung traten ihm die Werke zur Seite, ganz wie ſchon im Neuen Teſtament der Brief des Jacobus dies Verhältniß aufgefaßt hatte; der Glaube war nicht mehr die gotterfüllte Geſinnung, das von Gott ergriffene Gemüth, das mit innerer Nothwendigkeit eine ſittliche Welt hervorbringt; daher die äußere Nebeneinanderſtellung von Glaube und Werken, welche ſpäter von den Reformatoren als das Grundverderben der katholiſchen Kirche ſo energiſch bekämpft worden iſt. Die hiſtoriſch gegebene Verſöhnung mußte an den einzelnen Menſchen herangebracht, für ihn vermittelt werden; dies war die Aufgabe der Kirche, welche von Chriſtus und den Apoſteln zu dieſem Zwecke eingeſetzt war; ſie iſt die Trägerin und Darſtellerin der geſchehenen Verſöhnung mitten in dieſer gottentfremdeten Welt; dem Individuum gegenüber iſt ſie die hiſtoriſch gegebene Auctorität, das ihm gegenüberſtehende Geſetz, dem es ſich unbedingt unterwerfen muß. Da der Menſch als abſolut ſündhaft, als jedes göttlichen Inhalts entleert, das Princip des ſittlichen Handelns nicht in ſich ſelbſt trägt, ſo müſſen ihm die Geſetze und Normen ſeines Lebens von außen her gegeben werden, die Kirche gibt ſie ihm als poſitive göttliche Gebote und umſchließt ſein ganzes Leben mit einer Reihe von Ordnungen und Satzungen, die für ihn unbedingte Geltung haben, außer wenn die Kirche ihn davon dispenſirt. Das katholiſche Subject kennt kein anderes Geſetz, als das Geſetz der Kirche, d. h. die ihm von außen her gegebenen, daher fremden kirchlichen Einrichtungen und Beſtimmungen, denen es ſich unbedingt unterwerfen muß; es iſt zu Allem verpflichtet, was die Kirche zu gebieten beliebt; da aber dieſe Beſtimmungen alle nur aus dem Belieben der Kirche, aus dem Gutfinden der Väter, der Päpſte, der Concilien entſprungen ſind, ſo kann die Kirche das Subject nach ihrem Belieben von denſelben entbinden; der Eid muß gebrochen werden, wenn die Kirche es gebietet; der Menſch muß Buße thun, aber er muß ſie auch nicht thun, wenn die Kirche für gut findet, daß er ſich Ablaß kaufe. Fühlt ſich der Menſch durch

die kirchlichen Bestimmungen incommodirt, so hat die Kirche für ihn Dispensationen und Indulgenzen vorbehalten. So ist das Göttliche, wie es in der Kirche dem Menschen gegenübertritt, eine für diesen äußere, fremde, unbegriffene Auctorität, die ganze Religion ein äußeres Werk, das, weil nicht aus dem Geiste entsprungen, auch nicht mit dem Geiste geübt werden kann; die im Christenthum geforderte Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit hat sich in ein todtes Lippen- und Werkwesen verwandelt; die religiöse Innerlichkeit, von der der katholische Geist ausgegangen, ist in die crasseste Aeußerlichkeit ausgeartet; die ganze Polemik, welche Christus gegen die jüdische und pharisäische Gesetzesgerechtigkeit gerichtet hatte, galt nun in verschärftem Maße dieser christlichen Kirche selbst, und die vernichtenden Weherufe, die Christus über die Pharisäer geschleudert hatte, (Matth. 23, 1—33) trafen Wort für Wort die neuen Priester in so auffallendem Maße, daß man meint, sie müßten am Ende des Mittelalters ausgesprochen und niedergeschrieben sein.

In welch' schreienden Widerspruch mit sich selbst ist der christliche Geist durch seine eigene Entwicklung hineingerathen! Welcher Contrast der bestehenden Kirche mit den Forderungen des Urchristenthums! Der Papst, der Stellvertreter dessen, dessen Reich nicht von dieser Welt war, ein weltlicher Machthaber; der Knecht aller Knechte der Herr über alle Herren; die Politik die bestimmende Macht seiner Handlungen. „Ein Mediceer auf dem Stuhl Petri, ein Staatsmann im Pontificat, der die Absolution der Sünden verkauft und mit dem Ablaßgelde sich heidnische Codices einhandelt“ — welche Ironie! Ein Papst, der, in alle Kriegshändel verflochten, in einem entscheidenden Augenblick St. Peters Schlüssel in die Tiber wirft und den Degen zieht mit den Worten: „Weil St. Peters Schlüssel wenig hilft, so helfe St. Pauli Schwert“, ein Papst, der eben seine Horas lesend, die Nachricht erhält von einer durch die Schweizertruppen für ihn gewonnenen Schlacht und

anſtatt: „Sct. Petre ora pro nobis" im Taumel der Freude ausruft: „Sancte Schwiz ora pro nobis" — welcher Hohn! Eine reich gewordene Kirche! Päpſte, Biſchöfe, Prieſter, Mönche, ihre Reichthümer an ganz andere Dinge verſchenkend, als an die Armen! Die Klöſter, die Stätten der Entſagung, die Sitze der ausſchweifendſten Wolluſt! Da bewährte ſich das alte Wort: Naturam expellas furca, tamen usque recurret! Mußte es nicht ſo kommen? Man ſieht in dieſer Verweltlichung der katholiſchen Kirche gewöhnlich nur einen traurigen Abfall vom Chriſtenthum in's Heidenthum, aber man überſehe dabei nur nicht den wirklichen Fortſchritt, den der chriſtliche Geiſt durch dieſe ſeine Verweltlichung gemacht hat, und die innere Nothwendigkeit dieſer Entwicklung. Bei dem ſchroffen Gegenſatz, in welchen ſich der chriſtliche Geiſt in ſeinem erſten Stadium gegen die Welt geſtellt hatte, mußte er den Untergang der Welt fordern, um in einer immateriellen, rein geiſtigen Welt die ihm adäquate Stätte zu finden; aber die Welt ging eben nicht unter und ſchon die neuteſtamentlichen Schriftſteller verſuchen, ihre Leſer über dieſen unerwarteten Fortbeſtand der Welt zu tröſten; was blieb da dem chriſtlichen Geiſt anders übrig, als ſich in dieſer Welt anzuſiedeln und Hütten darin zu bauen? Dazu bedurfte er aber der Welt. Die Kirche brauchte ſichtbare, äußere Formen, woher ſollte ſie dieſelben nehmen, wenn nicht aus dieſer Welt? Zu ihren Gotteshäuſern, zu ihren Domen brauchte ſie irdiſches Material; der chriſtliche Geiſt ſchuf daraus die herrlichſten Kunſtwerke, in welchen die chriſtliche Idee, das myſtiſche Sehnen, das Streben des Gemüthes nach oben, die überſchwengliche Fantaſie ſich einen unübertrefflichen Ausdruck gegeben hat; damit war ja aber wirklich vollzogen, was die Kirche urſprünglich verneinte, die Verſöhnung von Geiſt und Welt, die gegenſeitige Durchdringung des irdiſchen Stoffes und der formenden Idee. Die Kunſt ſtellte die Gegenſtände des Kultus für das Auge dar, aber die Künſtler nahmen für ihre Madonnabilder irgend ein ſchönes italiäniſches

Mädchen zum Muſter, ſo wurde alſo der menſchliche Leib als Organ des Geiſtes, als würdig, das Heilige darzuſtellen, anerkannt; die Künſtler malten ſchöne Bilder, was iſt aber die Schönheit anders, als die Einheit des Geiſtes und ſeiner Form, der Idee und ihres Stoffes? Wo iſt da der urſprüngliche Gegenſatz des Geiſtes und der Welt geblieben? Die menſchliche Vernunft hatte man als blind, als teufliſch verſchrieen und ſie unter den unbedingten Gehorſam des Glaubens gezwungen, aber man nahm zu ihr die Zuflucht, um die Dogmen der Kirche den Ungläubigen gegenüber zu beweiſen; ja, was war es, womit man Dogmen bildete und zu einem Syſtem verband? Es waren Begriffe der Vernunft, ja geradezu Sätze des heidniſchen Filoſofen Ariſtoteles. War alſo die menſchliche Vernunft ſo teufliſch? Die Päpſte machten die Politik vor aller Welt Augen zur Haupttriebfeder ihrer Handlungen. Lag darin nicht das offene Zugeſtändniß der Kirche, daß die bürgerlichen und weltlichen Angelegenheiten keineswegs ſo gleichgültig und unberechtigt ſeien, wie ſie der chriſtliche Geiſt im Anfang betrachtet hatte? Die Mönche überließen den Himmel den Engeln und ſorgten für ihre Bäuche; die fabula de Christo — ob ein Papſt dieſen Ausdruck gebraucht hat oder nicht, thut Nichts zur Sache; in Wahrheit war es Nichts mehr anderes — wurde eine reiche Erwerbsquelle; die Prieſter predigten öffentlich Waſſer und tranken heimlich Wein, ſie enthielten ſich der Ehe und lebten im Concubinat. War das nicht ein Zoll der Anerkennung, den man unwillkürlich, in Widerſpruch mit dem urſprünglichen Princip, der Welt darbringen mußte? Die Natur forderte mit aller Gewalt ihre Rechte; die Welt behauptete ihre feſte reale Exiſtenz, und der Geiſt, der ihr trotzen wollte, hatte ſich eben darum als das Unmächtige ausgewieſen und ſein Leben war nur noch Schein und Heuchelei.

Dies war das unläugbare Reſultat der katholiſchen Kirche zur Zeit der Reformation, das die Geſchichte mit ehernem Griffel auf ihre Tafeln geſchrieben hat, trotz dem erlogenen Firniß, mit welchem

die moderne katholiſche Romantik daſſelbe zu überſtreichen ſucht. Sollte das auch das Endreſultat des chriſtlichen Geiſtes ſein, wie man neuerdings ſo pomphaft angekündigt hat? Aber wo iſt jener chriſtliche Geiſt geblieben, der mit ſolcher Energie und Siegesgewißheit, mit dem Bewußtſein, das allein Berechtigte und Reale zu ſein, in die Welt eingetreten iſt? Wird er ſich nicht wieder beſinnen auf die Ideale ſeiner Jugend? Wird er nicht dem verlornen Sohne gleich in ſich gehen, nachdem er ſich in der Welt verloren? Er wird es; denn er hat ſeine Miſſion noch nicht erfüllt und die im Anfange ſo kräftig ausgeſprochenen ethiſchen Ideen in der Welt noch nicht verwirklicht. Er wird ſich wieder in ſich vertiefen, und getränkt am Borne ſeines Urſprungs, den Wanderſtab wieder zur Hand nehmen, aber bereichert durch eine große, im Laufe von funfzehnhundert Jahren gemachte Erfahrung, daß die Welt eine berechtigte, reale Macht iſt, die nicht verneint werden darf.

Dritter Brief.

Wird der chriſtliche Geiſt ſich wieder erinnern an die Träume ſeiner Jugend, nachdem er zuſammengeſchaudert war vor dem abgelebten Greiſenantlitz, das ihm aus dem Spiegel der Zeit entgegentrat? Wird er wieder mit Sehnſucht zurückſchauen nach den ſchönen Tagen des Vaterhauſes, nachdem er lange genug die Träber der Welt gegeſſen? Mit dieſer Frage ſchloß ich meinen letzten Brief. Die Geſchichte hat die Frage längſt beantwortet. Es war eine herrliche Zeit, da ein Ulrich von Hutten rief: „die Studien blühen, die Geiſter erwachen, es iſt eine Luſt, zu leben“; es waren Tage der Erquickung, da der chriſtliche Körper, lange niedergehalten durch die Feſſeln der Hierarchie, in allen Nerven zuckte und eine Reformation an Haupt und Gliedern gebieteriſch verlangte. Es war die zweite große Geiſterſchlacht innerhalb der chriſtlichen Weltperiode ähnlich jener erſten, da Chriſtus das Schwert in die faule Welt geworfen, um ihr den Frieden zu bringen. Man hatte wieder den Muth, auf Gottes Erde zu ſtehen und ſich in ſeiner gottbegabten Menſchennatur zu fühlen. Man ſetzte ſein Leben wieder an die Idee und legte freudig Gut und Blut auf ihren Altar; Gott wohnte wieder unter den Menſchen; der Heldengeiſt und Zeugenmuth der alten Kirche war wieder erwacht. Sehen Sie dort den ſchlichten Mann, von armen Eltern geboren, aus dem geſunden Mark des Bürgerſtandes herausgewachſen? er hat, allein dem

Geiſte vertrauend, der ihn zu ſeinem Werkzeug erkoren, einige Kraftgedanken aus dem reichen Schaz des Evangeliums unter ſein Volk geworfen; die Welt ſteht gegen ihn auf und nimmt ihre ganze Kraft zuſammen, um ihn zu vernichten, Kaiſer und Papſt ziehen ihn zur Rechenſchaft wegen ſeiner Vermeſſenheit; ängſtliche Gemüther flehen: „ſchone deiner!“, man drückt ihm unterwegs das Bild eines ihm vorangegangenen Blutzeugen in die Hand; er erwiedert mit einer Zuverſicht, die nur der Glaube geben kann: „und wenn ſie gleich ein Feuer machten, das zwiſchen Wittenberg und Worms bis an den Himmel reichte, ſo will ich doch im Namen des Herrn erſcheinen und nicht einen Titel widerrufen“; vorgeladen und aufgefordert, ſich zu beugen vor der Welt, welche Macht über ihn hat, ſpricht er jene unvergänglichen Worte: „es iſt nicht gerathen, Etwas wider das Gewiſſen zu thun. Hier ſtehe ich; ich kann nichts anders; Gott helfe mir!“ und die Bannbulle des Papſtes, des Statthalters Gottes auf Erden, des Herrn über Fürſten und Völker, übergiebt er der lodernden Flamme mit den Worten: „weil du den Heiligen des Herrn betrübet, ſo verzehre dich das ewige Feuer“. Betrachten Sie einen Andern! In der Stille ſeines ſchweizeriſchen Pfarrhauſes, unter ernſten Studien, geht die evangeliſche Wahrheit in ſeinem hellen Geiſte auf, der Nimbus des Papſtthums und das Blendwerk der Hierarchie fällt vor ſeinen Augen; der Papſt bietet ihm alles an, was er bieten kann, damit er ſchweige; er antwortet: „ich will lieber die Armuth Chriſti, als die Pracht der Welt und die Reichthümer der Päpſtler“. Wer iſt dieſes Ich, das im Gefühl ſeiner unendlichen Berechtigung, mit dieſer göttlichen Selbſtgewißheit der ganzen Welt gegenübertritt, dem die Dornenkrone Chriſti lieber iſt, als alle Güter der Erde? Das iſt ja der alte, energiſche chriſtliche Geiſt, wie ich ihn im erſten Briefe zu ſchildern verſucht habe; das iſt der endliche Geiſt, der, einig geworden mit dem göttlichen, ſeiner unergründlichen Tiefe und unendlichen Berechtigung inne geworden iſt, der reich iſt in der

Armuth, geehrt in der Unehre, fröhlich in Trübsal, selig im Leben und Sterben, weil er sein volles Genüge gefunden hat in Gott: das ist die über alle Kreaturen erhabene Macht der freien, nur in Gott gebundenen, sittlichen Persönlichkeit.

Das ist auch der Sinn jenes Schlagwortes, mit welchem die Reformation der Veräußerlichung des christlichen Geistes in der katholischen Kirche entgegengetreten ist und mit welchem sie auch dem Wortlaut nach unmittelbar wieder an die ältesten Urkunden des Christenthums angeknüpft hat: „der Glaube rechtfertigt", d. h. dein inneres Sein ist dein wahres Sein. Gehe in dich, das ist das erste Wort, das Gott zu der Seele redet. Du findest dein Heil und deinen Gott in keiner Kreatur, bis du ihn in dir selber findest. Du darfst nicht über Meere schiffen, auf- oder niedersteigen; so du Gott willst finden, geh nur in dein eigen Herz. Das Wort des Heils ist nahe, sagt Paulus, in deinem Mund und in deinem Herzen. Wiederkehren von allen Kreaturen, wie lockend sie seien, und in's Herz gehen und da Gott tapfer ergreifen und den Himmel hereinziehen — das ist der Glaube in protestantischem Sinn. Hast du Gott in Buße und Glauben ergriffen, oder was dasselbe ist, hat der göttliche Geist Buße und Glauben in dir gewirkt, so ist ja Gott nicht mehr außer dir, fern über den Wolken, als der strenge Gesezgeber und finstere Richter, vor dem du dich noch fürchtest, du hast ihn in dir als den gegenwärtigen, d. h. gnädigen Gott, der seine Liebe ausgießt über dein Herz, als den heiligen Geist, der in dir Wohnung macht, als den Vater, der sich aus unendlichem Erbarmen zu dir herabgelassen und dich zu ihm hinaufgezogen hat. Durch diese Gegenwart Gottes, deren du im Glauben inne wirst, bist du versöhnt mit Gott, du hast deine Absolution aus erster Hand. „Will dich der Priester nicht absolviren und dir das Sakrament des Altars versagen, so laß fahren Sakrament, Altar, Pfaffe, Kirche; der rechte Bischof wird selber dich speisen" (Luther). So bist du nur gebunden in Gott, frei aber

gegenüber den Menschen, gegenüber der Kirche und allen ihren äußeren Satzungen, Lehren und Gebräuchen. Du bist dein eigener Priester, seitdem du es gewagt, selbst vor Gott zu treten und das Geschäft der Versöhnung in dir abzumachen; kein Heiliger, kein Mönch, kein Priester kann dich losbeten von deinen Sünden, aber auch Keiner hat einen Schlüssel, um dir das Himmelreich zuzuschließen. „Hüte dich und lasse ja kein Ding so groß sein auf Erden, ob es auch Engel vom Himmel wären, das dich wider dein Gewissen treibe von der Lehre, die du göttlich erkennst und achtest“ (L.). Aller äußere Gottesdienst hat nur sittlichen Werth entweder als der natürliche Ausdruck, den die innere Religiosität sich gibt, oder als Mittel, diese innere Religiosität zu fördern. Jedes Werk ist nur sittlich, sofern es aus dem Drang der gotterfüllten Persönlichkeit, „aus dem Glauben“, stammt. Alle äußeren Mittel und Wege, diese innere Frömmigkeit in der Welt zu machen und in den Herzen zu erzwingen, sind verwerflich; der Geist ist es und der unmittelbare Ausdruck des Geistes, das Wort, was die Welt reformiren und erlösen muß. Das Wort wird gesprochen, wie es in den Tiefen der gottergriffenen Persönlichkeit geboren worden; es zündet und wirft seinen Stachel in andere Gemüther; diese tragen es weiter und verkündigen's wieder, aber mit ihrem Munde, so wie es gerade in ihnen eine Gestalt gewonnen hat, und so entsteht eine ihre Kreise immer weiter ziehende Gemeinschaft von freien, unter sich verschiedenen, aber von Einem Geiste getragenen Persönlichkeiten, eine Gemeinschaft des Geistes. Dieses alleinige Vertrauen auf den Geist, auf die Macht des freien Wortes hat Christus selber so schön ausgesprochen, wenn er seine Jünger hinaussendet in die Welt, „ohne Gold und Silber, ohne Tasche zur Wegfahrt, ohne Schuhe, ohne Stab“ (Matth. 10, 9), ihre einzige Macht — das Wort des Geistes, mit dem sie die Welt erobern, vor Fürsten und Könige treten und in den Schulen und Rathhäusern Zeugniß geben sollen (Matth. 10, 17ff.). Ganz derselbe Geist spricht

aus allen Vertretern des wahren Protestantismus. In einer Zeit, die das Geld einzig für Macht hält und Worte eben für Worte und Ideen eben für Ideen ansieht, einem Polizeistaate, und einer Polizeistaatskirche gegenüber, die vor Nichts so erschrecken, als vor dem Geist und daher mit ihren Gewaltmittelein so ängstlich rennen und zappeln, kann man die Worte des tiefsinnigsten Vertreters des Protestantismus nicht genug wiederholen. „Summa Summarum, predigen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's, aber zwingen, dringen mit Gewalt will ich Niemand; denn der Glaube will willig, ungenöthigt angezogen werden. Nehmt ein Exempel von mir. Ich bin dem Ablaß und den Papisten entgegen gewesen, aber mit keiner Gewalt. Ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst hab ich Nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen, wenn ich Wittenbergisch Bier mit meinem Philipp und Amsdorf getrunken habe, also viel gethan, daß das Papstthum so schwach geworden ist, daß ihm noch nie kein Fürst noch Kaiser so viel abgebrochen hat. Ich habe nichts gethan, das Wort hat Alles gethan. Das ist allmächtig; das nimmt gefangen die Herzen, und wenn die gefangen sind, so muß das Werk von selbst zerfallen".

Man fürchtet bis auf den heutigen Tag von dieser Macht der freien Subjectivität, die keinen höheren Herrn gelten läßt, als den Gott, wie er sich im eigenen Gewissen offenbart, dieser Subjectivität, welche das Christenthum zum ersten Mal aufgeschlossen, und der Protestantismus wieder entdeckt hat, die größten Gefahren für Staat und Kirche, für die ganze Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Mit Unrecht. Man hat sie nur zu fürchten, wo man sie mit falschen, ungeistigen Mitteln beschneidet und bindet. Man lasse die Geister auf einander platzen, wie Luther sagt, man lasse den Geist frei walten, er corrigirt sich stets selber, die Wahrheit und das Gute ist stets siegreich über die Lüge und das Schlechte, sonst gäbe es keinen Gott. Nur das Christenthum und der Protestantismus vereinigen die scheinbar größten Gegensätze: Freiheit und Ordnung.

Kann man das Vertrauen des Geiſtes auf ſeine eigene Macht ohne äußere Stüzen und Pfeiler, die Selbſtgewißheit und Siegesgewißheit des in Gott ſtarken, von allem Aeußeren unabhängigen Geiſtes ſchöner ſchildern, als es Luther in einem Briefe gethan hat, den er von Schloß Koburg aus während des Reichstages in Augsburg an den Kanzler Brück ſchrieb? Ich kann mich nicht enthalten, die herrlichen Worte ganz hieher zu ſezen: „Ich habe neulich zwei Wunder geſehen; das erſte, da ich zum Fenſter hinaus ſah die Sterne am Himmel und das ganze ſchöne Gewölb Gottes und ſah doch nirgends keinen Pfeiler, darauf der Meiſter ſolch' Gewölb geſetzt hatte; doch fiel der Himmel nicht ein und ſtehet ſolch' Gewölb noch feſt. Nun ſind Etliche, die ſuchen Pfeiler und wollten gern greifen und fühlen; weil ſie denn das nicht vermögen, zappeln und zittern ſie, als werde der Himmel gewißlich einfallen. Das andere Wunder: ich ſah große dicke Wolken über uns ſchweben mit ſolcher Laſt, daß ſie möchten einem großen Meer zu vergleichen ſein, und ſah doch keinen Boden, darauf ſie ruhten oder fußten; dennoch fielen ſie nicht auf uns, ſondern grüßten uns mit ſaurem Geſicht. Da ſie vorüber waren, leuchtete hervor der Regenbogen; das war doch ein ſchwacher Boden und mehr ein Schemen. Dennoch fand ſich's in der That, daß er die Waſſerlaſt trug und uns beſchützte".

Wir ſehen: in dem Schlagwort des Proteſtantismus „der Glaube rechtfertigt", d. h. dein inneres Sein, mit welchem du in Gott ruheſt, iſt allein dein wahres Sein, iſt eine ganze Weltanſchauung enthalten. Mit dieſem Glauben iſt auch die Liebe unmittelbar gegeben und hat ihre rechte Grundlage erhalten. Hat der Menſch Gott ergriffen im Glauben, nicht als ein Weſen, das fremd und ferne über ihm ſteht, ſondern als die Liebe, die ſich ſelbſt mittheilt dem Sünder, ſo hat ja der Menſch die Liebe in ſich, deren Weſen es iſt, ſich mit Allem, was ſie iſt und hat, Anderen hinzugeben und mitzutheilen. „Gott iſt die Liebe, und wer in Gott iſt, der iſt in der Liebe und die Liebe in ihm." Der Glaube iſt der Gegenſaz

des Egoismus. Der Egoismus iſt die Knechtſchaft des Geiſtes unter der Sinnlichkeit, unter den natürlichen Lüſten des Fleiſches und unter der äußeren Welt, die ihn durch ihre Güter und Reize in Beſiz nimmt; im Glauben aber gibt der Menſch alles hin an Gott, an das Allgemeine, an die Idee, er ſucht nicht mehr ſich ſelbſt als dieſes individuelle Weſen mit ſeinen partikulären, natürlichen Beſtimmtheiten, er gibt ſich mit Allem, was er iſt, in die Zucht des göttlichen Geiſtes und das iſt die Selbſtverläugnung und die Selbſthingabe, das Weſen jeder wahren Liebe. Ein Menſch, der nicht glaubt, d. h. der das Sichtbare und Greifbare für das einzig wahrhaft Reale hält, kann auch nicht lieben, er wird den Menſchen nur als das Werkzeug ſeiner Luſt und ſeines Nuzens behandeln, alſo nur einer thieriſchen Liebe fähig ſein. Nur wer glaubt an das Unſichtbare, an den Geiſt, als die einzige wahre Realität, betrachtet den Menſchen — auch den perſönlichen Feind — als ſittlichen Selbſtzweck, als geiſtige, vor Gott unendlich berechtigte Perſönlichkeit und kann wahrhaft lieben. Darum iſt Chriſtus, in welchem die Fülle der Gottheit wohnte, eben damit die Liebe in persona, und nur der Glaube konnte einen Apoſtel Paulus bewegen, Alles hinzugeben, was ſeinem natürlichen Menſchen reizend und angenehm war, und hinzugehen unter Gefahren zu Waſſer und zu Land, unter täglichen Entbehrungen, um Menſchenſeelen zu retten.

So iſt der chriſtliche Geiſt in der Reformation aus ſeiner Veräußerlichung und Verweltlichung durch die katholiſche Kirche wieder in ſich ſelbſt, in ſeine eigene Innerlichkeit zurückgegangen; der Proteſtantismus hat den Menſchen wieder in ſeinem tiefſten Grunde erfaßt und die freie, in Gott ruhende Perſönlichkeit geſchaffen, aus der allein die Welt erneuert werden kann.

Man hat, — wie ich im Bisherigen gezeigt habe, — mit Recht den Proteſtantismus als ein Zurückgehen auf das Urchriſtenthum, als eine Wiederherſtellung der apoſtoliſchen Zeit bezeichnet, und doch bewährt ſich auch hier der Erfahrungsſaz, daß der menſch-

liche Geiſt niemals von einer Stufe ſeiner Entwicklung einfach wieder auf eine frühere zurückgeht. Der chriſtliche Geiſt hat die Lehrjahre, die er unter ſeinem erſten Zuchtmeiſter, dem Papſt, durchmachen mußte, gut benützt, er hat ſich bereichert mit der wichtigen Erfahrung, daß die Welt, das Sichtbare, Aeußere, eine berechtigte Macht ſei, daß er ſelbſt ſeine Wahrheit und Uebermacht nur behaupten könne, wenn er ſich in die Welt hineinpflanze, anſtatt ſie als das Nichtſeinſollende einfach zu verneinen und als das Unberechtigte zu fliehen. Der ſchroffe Gegenſatz, welcher den altchriſtlichen Geiſt beherrſcht hatte, der Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt, zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Geiſt und Natur, zwiſchen Kirche und Staat, zwiſchen Geiſtlichem und Weltlichem, Profanem und Heiligem war überwunden. Das zeigt ſich in allen eigenthümlichen Erſcheinungen des Reformationszeitalters.

Zu derſelben Zeit, als der deutſche Geiſt in der Reformation den innern Menſchen freiſprach und in die Tiefen des gläubigen Gemüthes ſich verſenkte, hatte Columbus die Weite der Außenwelt eröffnet und die ganze Erde dem Menſchen zur Heimath gemacht und dem Geiſt als den natürlichen Schauplatz angewieſen, auf welchem er ſeine Kräfte üben und bethätigen ſollte. Und — bezeichnend genug für die neue Zeit! — auch Columbus, der den irdiſchen, materiellen Intereſſen neue Wege und Ausſichten eröffnete, iſt ein Mann des Glaubens geweſen. Schauen Sie ihn auf jenem berühmten Bilde von Ruben, wie er in dem ſchlichten Gewande, den Stempel des Genius auf der Stirn, die Erdcharte in der Hand, daſteht unter dem Haufen ſeiner gemeinen Begleiter in dem Augenblick, da der Ruf erſchallt: „Land, Land!“ — iſt es nicht ein Moment, ſo erhaben und ergreifend, wie die Erſcheinung Luther's im Saale zu Worms? Ein Bettler an Mitteln und Macht, ein König an Geiſt und Geberden, hat er mit der Zunge der Begeiſterung zur Fahrt nach dem neuen Lande aufgerufen, das er im Geiſt erſchaut hatte; als Träumer, Prahler, ſchwindelnder Betrüger

geläſtert und abgewieſen, iſt er von Jahr zu Jahr wiedergekehrt, hat geduldet, geredet, gebeten, bis ſie ihm endlich, faſt nur um des zudringlichen Drängers los zu werden, ein ſchlechtes Schiff und niederes Geſindel als Bemannung überlaſſen. Er beſteigt das Schiff und ſegelt hinaus auf das unendliche Weltmeer, den Blick nach dem Lande der Sehnſucht geheftet; Tage, Wochen gehen vorüber, kein Land will ſich zeigen. Die Gefährten, die gehofft hatten, nach kurzer Fahrt ihre Habgier und ihren Gelddurſt zu befriedigen, fangen an, zu murren: „kehre um, oder wir geben dir den Tod in den Wellen“, droht ihm die trozige Schaar. „Nur noch drei Tage begehre ich Friſt; ſehet ihr dann das neue Land nicht, ſo verſchlinge mich das Meer“. Und ſiehe da! ſchon am andern Morgen ſehen ſie das Meer grün überwoben; ſchon fliegen Vögel ſingend um die Maſten. „Land, Land!“ rufen Alle mit Einer Stimme und ſinken reuig dem Führer zu Füßen. Iſt das nicht ein Held des Glaubens ſo gut als Einer? Verkannt von der Welt, verhöhnt von den Thoren, ſein Leben an eine ruhig und klar erkannte Idee zu ſetzen, dem Lande, das kein Auge geſehen, von dem kein Ohr gehört, das aber der Geiſt mit ruhiger Gewißheit erſchaut hat, mit unerſchütterlichem Gottvertrauen zuzuſteuern, ob das Schifflein auch noch ſo gebrechlich und das Weltmeer noch ſo ſtürmiſch iſt und der nur das Sichtbare erwägende Verſtand ungläubig den Kopf ſchüttelt, das iſt zu allen Zeiten des Glaubens große, kühne Art geweſen. Luther und Columbus, beide Männer des Glaubens, der eine der Wiederentdecker der inneren Welt des Geiſtes, der andere der Entdecker einer äußeren Welt — ja ſie ſind die beiden Profeten, die am Eingang der neuen Zeit ſtehen. Der Eine, die Weltcharte in der Hand, ruft uns zu: „bauet die Erde, arbeitet im Schweiß des Angeſichtes, ſeid regſam in allen Gebieten des materiellen Lebens, ſchwingt euch empor zu Bildung und Wohlſtand“. Der Andere, die Bibel in der Hand, ruft uns zu: „Trachtet am Erſten nach dem Reiche Gottes und ſeiner Gerechtigkeit! pfleget die himmliſchen

Güter des Glaubens und der Liebe, und rettet vor Allem eure Seelen, damit Euch die Erde nicht zum Fluche werde!"

Mit der Reformation begann zugleich die Luſt an der Natur und Naturforſchung aufzugehen, welche Luther ſelbſt treffend bezeichnet: "wir ſind jetzt in der Morgenröthe des künftigen Lebens; denn wir fangen an, wiederum die Kenntniß der Kreaturen zu erlangen; jetzt ſehen wir die Kreaturen an mehr, denn im Papſtthum". Mit einer wahrhaft trunkenen Luſt ſtürzten ſich beſonders die italiäniſchen Filoſofen jener Zeit der Natur in die Arme und verſanken zum Theil in einen naturvergötternden Pantheismus; auch in Deutſchland hatte der geniale Theophraſtus Paracelſus den für die neue Zeit bezeichnenden Ausſpruch gethan: "die Augen, die an der Erfahrung Luſt haben, ſind die rechten Profeſſoren". Welch' ein Gegenſaz gegen die mittelalterliche Wiſſenſchaft, welche der reellen Welt abgewendet ſich in einer fantaſtiſchen Traumwelt angeſiedelt hatte, und anſtatt die Wirklichkeit zu begreifen, ſich mit müßigen Spekulationen und unfruchtbaren dialektiſchen Spizfindigkeiten abgab! Daher in der Reformationszeit überall dieſe Feindſchaft gegen die ganze mittelalterliche Scholaſtik. Dieſer auf das Naturgemäße, Praktiſche, Wirkliche gerichtete Sinn wurde beſonders geweckt und genährt durch die zu gleicher Zeit wieder auflebenden klaſſiſchen Studien. Dem myſtiſchen Sehnen, der unbefriedigten Fantaſie, der überſchwenglichen Romantik trat der klaſſiſche, die Wirklichkeit friſchweg ergreifende und formende, die Welt natürlich auffaſſende Geiſt der alten Griechen und Römer entgegen; der geſunde Menſchenverſtand machte ſeine Rechte wieder geltend.

So ſehen wir denn auch in der ethiſchen Auffaſſung des Menſchenlebens die Natur überall zur Geltung kommen. Der prieſterlichen und mönchiſchen Eheloſigkeit ſtellt man die Geſchlechtsliebe als ein Naturgebot gegenüber, dem man ſich nicht entziehen dürfe; Naturgebot und Gottes Gebot betrachtet man als gleichbedeutend. Luther ſagt: "das Wort, das Gott ſpricht: wachſet und mehret

euch, iſt nicht ein Gebot, ſondern vielmehr ein göttlich Werk. Es iſt eingepflanzte Natur und Art ebenſowohl als die Gliedmaß, die dazu gehören. Darum, gleichwie Gott Niemand gebeut, daß er Mann oder Weib ſei, ſondern ſchaffet, daß ſie ſo müſſen ſein, alſo gebeut er nicht, ſich zu mehren, ſondern ſchafft, daß ſie ſich müſſen mehren". Ja der Naturalismus trat in der Auffaſſung dieſes Verhältniſſes vielfach nur zu einſeitig auf.

Die weitere Asceſe, die ſich im Faſten und Kaſteien des Körpers zeigte, widerlegt wiederum Luther in ſeiner treffenden, naiven Art: "darf unſer Herr Gott gute, große Hechte, auch guten Rheinwein ſchaffen, ſo darf ich ſie wohl auch eſſen und trinken; es iſt dem lieben Gott eben recht, wenn du einmal aus Herzensgrund dich freuſt oder lacheſt". In dieſen paar Worten drückt ſich eine dem alten chriſtlichen Geiſte ganz entgegengeſezte Lebensanſchauung aus.

Auch die Vernunft als das von Natur dem Menſchen eingepflanzte geiſtige Vermögen verlor jezt ihre Spannung gegenüber dem göttlichen Wort und Geiſt. Zwingli begründet ein Syſtem des chriſtlichen Glaubens ganz nur auf die Folgerichtigkeit des menſchlichen Denkens; was er als Chriſt glaubt, harmonirt durchaus mit dem, was er durch ſeine denkende Weltbetrachtung gefunden hat; menſchliche Vernunft und Gottes Wort, Glaube und Wiſſen ſind bei ihm harmoniſch. Auch Luther, wo er aus ſeiner geſunden Natur heraus redet, kennt jenen Gegenſaz nicht. Wie viel kräftiger Naturalismus, wie viel derbe Sinnlichkeit, wie viel geſunder, natürlicher Menſchenverſtand liegt in dieſem Mann und prägt ſich ſchon in ſeiner Rede aus. So begründet er denn häufig, was ſonſt als poſitives göttliches Gebot gilt, einfach aus der Natur und Vernunft. "Warum lehrt und hält man die zehn Gebote? Darum weil die natürlichen Geſetze nirgend ſo fein und ordentlich ſind verfaßt, als in Moſe. Den Sabbath oder Sonntag feiert man nicht um des moſaiſchen Gebots willen, ſondern weil die Natur lehret, man ſolle je zuweilen ruhen, damit

Menſch und Vieh ſich erquicken. Wer der Ruhe nicht bedarf, mag den Sabbath brechen und an einem anderen Tag dafür ruhen, wie die Natur giebt.“ In vielen ſeiner Urtheile über das, was als heilige, unantaſtbare Ueberlieferung galt, ſpricht ſich die anſtrebende Mächtigkeit menſchlichen Denkens, ein ſtolzes, eigener Vernunft vertrauendes Selbſtbewußtſein aus. Wie urtheilt er über die Väter der Kirche! „Hieronymus mag man leſen der Hiſtorien willen, denn von rechtem Glauben und von der wahren Religion iſt nicht ein Wort in ſeinen Schriften. Origenes hab ich ſchon in Bann gethan. Chryſoſtomus gilt bei mir auch nicht, er iſt nur ein Wäſcher. Baſilius taugt gar Nichts, iſt nur ein Mönch, ich wollte nicht ein Haar um ihn geben. Tertullian iſt ein rechter Karlſtadt, Cyprian ein ſchwacher Theolog, Thomas von Aquino ein Schwäzer ꝛc.“ Derſelbe Mann, dem ſonſt an einem Buchſtaben der Schrift mehr lag, als an Himmel und Erde, hat über einzelne Beſtandtheile der Schrift Urtheile gefällt, vor denen jeder ächte Lutheraner von heute das Kreuz macht und ſich ſegnet. Ueber die Profeten ſagt er: „ſie haben in Moſes ſtudirt, Jeſaias hat alle ſeine Kunſt aus dem Pſalter genommen; ſind ſehr heilige, fleißige Leute geweſt, haben göttlichen Sachen mit Ernſt nachgedacht, darum hat Gott in ihrem Gewiſſen mit ihnen geredet, das haben die Profeten für eine gewiſſe Offenbarung angenommen“; ſie haben nicht immer auf Silber und Gold gebaut, ſind auch Stoppeln und Heu untergefallen! Der Prediger Salomo hat weder Stiefel, noch Sporn, reitet nur in Socken, gleich wie ich, da ich noch im Kloſter war.“ Wer Jacobi Epiſtel zuſammen reimen kann mit Paulus, dem will er ſein Barett aufſetzen und ſich einen Narren ſchelten laſſen. Auch St. Pauli Allegorien ſind ihm zum Stich zu ſchwach. Von der Offenbarung Johannis ſagt er: „mein Geiſt kann ſich in das Buch nicht ſchicken, und das iſt mir Urſache genug, daß ich ſein nicht hoch achte.“ In all' dieſen Ausſprüchen zeigt ſich das ächt proteſtantiſche Princip der freien

Subjectivität, die kein Ding in der Welt so groß achtet, um sich wider das Gewissen abtreiben zu lassen von dem, was sie als göttlich erkennt und achtet, die über jeder menschlich vermittelten Auctorität stehende Unantastbarkeit der selbstgewonnenen Ueberzeugung. Daher ist im Protestantismus von Anfang die von jeder äußerlich gegebenen Auctorität unabhängige freie Forschung und freie Wissenschaft wenigstens prinzipiell anerkannt worden.

Wir sehen: der Protestantismus ist überall bemüht, die Schranken niederzureißen, welche die katholische Frömmigkeit zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Natur aufgerichtet hatte; in der Aufhebung der Ehelosigkeit und des Fastens, ferner in der Anerkennung der menschlichen Vernunft als des Organs für den göttlichen Geist hat er die ersten Schritte gethan; er geht aber weiter, er will die Immanenz Gottes auf allen Gebieten der Welt durchführen, er hebt den Gegensatz des Weltlichen und Geistlichen, des Heiligen und Profanen auf allen Punkten auf; zuerst den Gegensatz von Geistlichen und Weltlichen, von Klerikern und Laien.

Das ist der protestantische Grundsatz des allgemeinen Priesterthums, der in der Reformation so klar und bündig ausgesprochen worden ist. „Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes und ist unter ihnen kein anderer Unterschied, als des Amtes. Der Glaube allein macht geistlich und ein Christenvolk. Daß aber der Papst oder Bischof salbet, Platten macht, ordinirt, weihet, das mag einen Gleißner und Oelgötzen machen, macht aber nimmermehr einen geistlichen Menschen.“ „Wenn ein Häuflein frommer Christen-Laien würde gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen vom Bischof geweihten Priester; und würden allda der Sache Eins, erwählten Einen aus ihnen und beföhlen ihm das Amt zu taufen, zu predigen u. s. w.: der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweiht. Darum sollte ein Priester nichts Anderes sein, denn ein Amtmann; weil er am Amt ist, gehet er vor; wo er aber abgesetzt, ist er ein

Bauer oder ein Bürger wie die Andern.« »Der Geistliche richtet Alles. Geistliche aber sind Alle, die Christi Geist haben. Den haben Alle, die sein sind. Sein sind Alle, die ihm glauben. Glaubt ihr denn Christo, so seid ihr geistlich, habt alle Dinge zu urtheilen und zu erörtern.« »Mit diesem Gedanken — sagt Geizer — war die größte Emancipation der neueren Geschichte ausgesprochen; die Fackel war angezündet die einer neuen Zeit vorleuchten sollte und die wieder das Heiligthum der freien, geistigen Persönlichkeit gerettet hat; jeder höhere Pulsschlag freier Geistesbildung und lebendiger, innerer Religiosität ist seither von dieser Ueberzeugung ausgegangen,« — damit war die Hierarchie mit der Wurzel ausgerottet und die Autonomie der christlichen Gemeinde festgestellt. Auch dies war nur eine Wiederherstellung des Standes der Dinge wie er in der urchristlichen apostolischen Kirche gewesen war; auch damals hatte die Gemeinde in allen kirchlichen Dingen die volle Autonomie und Souveränität, welche ihr erst durch die entstehende Hierarchie entrissen worden ist.

Mit dem Unterschied zwischen Geistlichen und Weltlichen fällt von selbst der Unterschied zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen Ewigem und Zeitlichem, zwischen himmlischen und irdischen, heiligen und profanen Beschäftigungen. Jedes Werk, das von einem solchen geistlichen Menschen verrichtet wurde, trug eben damit den Stempel des Geistes an sich; »die Werke machen uns nicht gerecht, sondern wir machen die Werke gerecht« hatte Luther gesagt. Jetzt galt nicht mehr die Mahnung: Was willst du dir mit der Welt zu schaffen machen, die dir nur Schaden bringt? Geh' in dein Kämmerlein und bete und beweine deine Sünden und entschlage dich, soviel du kannst, der zeitlichen Sorgen und Gedanken, dann wirst du täglich heiliger werden«, sondern jetzt hieß es:

Will Einer merken lassen,
Daß er mit Gott es hält,
So muß er keck erfassen
Die arge, böse Welt.

Pflanze die himmlischen Kräfte in die Welt hinein, überhaupt Alles, was du thust und redest, mit dem Odem des heiligen Geistes, der in dir ist, thue dein Werk freudig aus Liebe zu dem dir von Gott angewiesenen Beruf, so ist dein irdisches Werk himmlisch und das Profane heilig geworden. Ein Gespräch über die allergewöhnlichsten Dinge dieser Welt ist ein geistliches Gespräch, wenn deine Rede vom Geiste der Wahrhaftigkeit und Liebe durchdrungen ist; jedes Lied eines ächten Dichters, ob es einen noch so weltlichen Gegenstand behandelt, ist ein geistliches, heiliges Lied, wenn es wahre Empfindungen in schöner Form wiedergibt. Predigen, beten, fromme Reden führen und kirchliche Handlungen verrichten, kann ein sehr unheiliges, gemeines Werk werden, dagegen im Schweiß seines Angesichtes für sich und die Seinen das Brod zu verdienen, kann ein sehr heiliges Werk sein. „Bringe heilige Grundsätze mit in die Welt, und die Welt wird durch dieselben geheiliget werden. Ein Christus ähnlicher Geist wird Alles Christus ähnlich machen, was er berührt. Ein sanftmüthiges Herz, welches von Liebe zu Gott glüht, wird sich der gemeinsten und gröbsten Dinge im Leben bemächtigen und dieselben in eine reine und heilige Opferflamme verwandeln. Es kommt nicht auf den Stoff an, den der Künstler verarbeitet: sei es Marmor oder Thon, die Berührung des Geistes verwandelt das rohere Material in Schönheit und verleihet dem feineren einen Werth, den es vorher nicht besaß. Geistig zu machen, was materiell, christlich zu machen, was weltlich, das ist die große That christlicher Grundsätze *)“ und — dürfen wir hinzusetzen, das ist das Princip des Protestantismus. So lebt der Mensch nicht mehr in zwei Welten, die Religion ist nicht mehr ein apartes Geschäft, das zu seinen bestimmten Stunden abgemacht, verrichtet werden muß, wie andere Geschäfte, sie ist nicht mehr blos Beten, Kirchengehen, Brüten über Erbauungsbüchern, und die weltlichen

*) John Caird, die Religion im gemeinen Leben.

Geſchäfte, wie kaufen und verkaufen, pflügen und ſäen, tauſchen und Geldverdienen ſind nicht mehr ein Fluch, den wir wegen der Sünde Adams tragen müſſen, nicht eine Knechtſchaft des vergänglichen Weſens, die wir in ſchmerzlichem Heimweh beſeufzen, ſondern das Leben iſt jetzt aus Einem Guß, ein „Beten ohne Unterlaß“ in den Stunden der Arbeit, da der Geiſt aus ſich heraustritt in die ganze Breite des Weltlebens, wie in den Stunden der ſtillen Sammlung in ſich ſelbſt und der heiligen Betrachtung. Der menſchliche Geiſt, durch Chriſtus ſeiner Göttlichkeit und Unendlichkeit inne geworden, erſtarkt unter dem Kreuze des Menſchenſohnes, der ſelber nur durch das Eingehen in die herbſte Endlichkeit der Welt ſeine Göttlichkeit erobert hat, (Filipp. 2, 6—8) ſetzt nun den Fuß auf jedes Stück Welt und ſagt: du biſt mein, und verwendet die Schmerzen und Plagen, wie die Güter und Reichthümer der Welt für ſeine Zwecke und zwingt ſie in ſeinen Dienſt, und ſo wird die Menſchheit ein großer, von Einem Geiſt beſeelter Organismus, ein Leib, an dem Chriſtus das Haupt iſt, wo jedes Glied ſein eigenes Geſchäft hat und ſein Werk vollbringt, aber alle einander Handreichung thun, damit der Leib wachſe und erſtarke durch das Band der Vollkommenheit, die Liebe. Das iſt der chriſtliche Socialismus — eine freie Bewegung ſittlicher Perſönlichkeiten innerhalb der einem Jeden durch ſeine Natur und Umſtände angewieſenen Schranke zu Einem Ziel, wobei Alle, indem ſie ſich arbeitend und duldend hingeben an das Ganze, eben damit ihr eigenes Intereſſe finden und ihr perſönliches Glück befördern.

Ihr Künſtler, die ihr aus todtem Stoff Gebilde der Schönheit formet und rohem Material Geiſt und Leben einhauchet, ihr Dichter, die ihr im Liede verherrlichet Alles, was Menſchenbruſt bewegt, dem Flüchtigen Dauer verleiht, die ihr „in ſchöne Leiblichkeit Gedanken eingebäret und in Gedankenduft das Leibliche verkläret“; ihr Filoſofen, die ihr ſorgſam in allem Seienden die heiligen Fußtritte aufſuchet, die der unendliche Geiſt zurückgelaſſen,

und geſchäftig das „diamantene Netz“ der Gedanken webet, die das Univerſum beherrſchen; ihr Kaufleute, die ihr die Güter der Erde aus allen Zonen herbeiſchaffet, daß die Menſchen überall den reichen Gottesſegen genießen und ſich gleichmäßig erfreuen an Gottes Schöpfungsfülle; ihr Handwerker, die ihr das Haus wohnlich und das Leben menſchenwürdig machet, damit wir, enthoben der Mühen des rohen Naturzuſtandes, ein ſchönes, freundliches Leben im Geiſte führen können; ihr Bauern, die ihr im Schweiße des Angeſichtes den Boden umpflüget und der trägen Erde die Früchte entlocket, die das Leben nähren, und ſo thatkräftig die Herrſchaft des Geiſtes über die Materie beweiſet — ſeid Alle begrüßt in der neuen Welt! Schreitet aufrecht einher! ihr ſeid Alle Prieſter in dem großen Tempel des Geiſtes, ihr ſeid Alle Gottes geliebte Söhne und euer Werk iſt Gott wohlgefällig. „Alles iſt euer, ihr aber ſeid Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes“.

So erobert und geſtaltet der chriſtliche Geiſt die Welt, die er Anfangs von ſich ausgeſtoßen, auf allen ihren Punkten; das chriſtliche Ideal ſteht nicht mehr in der Luft, ſondern wurzelt tief in der „gottbeſäeten Erde ſchönem Boden“. Der chriſtliche Geiſt ergreift alle Kreiſe und Gebiete des menſchlichen Lebens: die Liebe, die Freundſchaft, die Ehe, das Eigenthum, den Staat, die Kunſt, die Wiſſenſchaft, entkleidet ſie ihrer natürlichen Rohheit und baut ſich ſo ein ihm entſprechendes Reich, das Himmelreich auf Erden. So iſt Gott wahrhaft Menſch und Welt geworden, damit Menſch und Welt göttlich würden.

Das iſt der wahre Proteſtantismus, das ſind die ehernen Säulen, auf denen er ruht. Reißet ſie ein, ihr Römlinge in beiden Lagern, wenn ihr könnt und bringet eure verroſteten Ketten, um dieſen Geiſt zu fangen; er ſiegt doch! Und wenn ihr ihn durch euren Dogmen- und Cerimonienkram noch länger dämpfet, ſo wird er euere Kirchen verwehen, wie Spreu.

Vierter Brief.

Nachdem ich Ihnen die Gedanken des Proteſtantismus, wie ſie die treibende und bewegende Macht des Reformationszeitalters gebildet haben, im vorigen Briefe vorgeführt, wird ſich dieſer Brief mit dem erſten Stadium der Entwicklung beſchäftigen, welches dieſer proteſtantiſche Geiſt durchlaufen hat. Dieſes beginnt mit der Zeit, da der neue Geiſt aus dem unruhigen Sturm und Drang ſeiner Elemente ſich abklärt und in Staat und Kirche eine feſte Gewalt annimmt, alſo um die Mitte des ſechszehnten Jahrhunderts, und läuft bis in die Mitte des ſiebenzehnten; es iſt das Zeitalter des orthodoxen Kirchenthums. Der allgemeine Charakter dieſes Zeitalters iſt Ihnen bekannt und Sie werden vielleicht fragen: wie konnte aus dem großartigen Aufſchwung, den der Geiſt im Reformationszeitalter genommen hatte, eine ſo klägliche Erſcheinung hervorgehen? Man könnte dieſe Erſcheinung mit dem Worte Rouſſeau's zu erklären ſuchen: „Alles entartet unter den Händen der Menſchen“; allein dieſe Antwort genügt nicht; denn ſie ſieht überall nur Abfall und Entartung, wo wir, wenn wir nicht auf die Vernunft in der Geſchichte verzichten wollen, vielmehr wirkliche Entwicklung ſehen müſſen. Jede Zeit hat ihre Schranke; keine fängt ganz von vorne an; jede ſteht auf den Schultern der unmittelbar vorangegangenen; die neuen Ideen, die in ihr auftauchen, fallen daher nicht auf eine tabula rasa, ſondern auf einen

ſchon angepflanzten Boden. Keine neue Entwicklungsſtufe des menſchlichen Geiſtes wird daher den geſchichtlichen Zuſammenhang mit der vorhergehenden ganz abreißen, ſondern ihre Eigenthümlichkeit auf dem Boden der gegebenen Verhältniſſe und im engſten Anſchluß an die vorhandenen Elemente ausbilden. Die Träger des neuen Geiſtes ſind Proſeten der Zukunft aber zugleich Kinder ihrer Zeit; ſie faſſen das löſende Wort der Zeit in geniale Ausſprüche, deren ganze Tragweite ſie noch nicht überſchauen.

Dieſer geſchichtliche Zuſammenhang mit der vorangehenden Periode ſprach ſich am ſtärkſten in demjenigen Momente aus, welches ich als das erſte im Proteſtantismus hervorgehoben habe: in dem Zurückgehen auf das Urchriſtenthum, auf die apoſtoliſche Zeit. Wie dieſes die Hauptwaffe bot zur Bekämpfung der Auswüchſe des Katholicismus, ſo war es auf der anderen Seite doch die gemeinſame Grundlage, auf welcher ſich auch die katholiſche Kirche aufgebaut hatte. Das Factum der Erlöſung durch Chriſtus war ja auch die Vorausſetzung dieſer Kirche; auf der Grundlage dieſes Factums und in Gemäßheit der daſſelbe enthaltenden chriſtlichen Urkunden hatte ſie ja auf ihren großen, allgemeinen Concilien ein Glaubensbekenntniß aufgeſtellt und durch ihre großen Kirchenväter, durch einen Auguſtin und Andere eine Theologie entwickelt, deren allgemeine Vorausſetzungen die Reformatoren insgeſammt theilten. Dieß war daher der Natur der Sache gemäß der Punkt, von welchem die nächſte Entwicklung des proteſtantiſchen Geiſtes ausgehen mußte. Die Reformation war von den falſchen menſchlichen Vermittlungen hinweg, welche ſich in der katholiſchen Kirche eingeſchoben hatten, ein Zurückgehen auf das Urchriſtenthum als das Urſprüngliche, allein Wahre und Göttliche; das Urchriſtenthum hatte ſie aber nur in der Form von alten Schriften, welche ihr durch die katholiſche Kirche überliefert worden waren; dieſe Schriften alſo — das war der Schluß, den die Begründer der neuen Kirche einſtimmig zogen — ſind das Wort Gottes, die ein-

zige und volle Wahrheit. Diese Schriften sind den Aposteln von Gott selbst eingegeben und dictirt worden, damit die christliche Religion rein und makellos auf die menschlichen Geschlechter fortgepflanzt würde; ja nicht bloß die Bücher, welche die christliche Religion enthalten, sondern auch diejenigen, welche die Zeit der Verheißung und Vorbereitung auf dieselbe behandeln, sind von Gott selber untrüglich eingegeben und dictirt; es ist ein Strom der Offenbarung, der durch das alte und neue Testament fließt; hier und sonst nirgends hat Gott der verfinsterten menschlichen Vernunft sich deutlich gemacht, hier ist allein der Weg gezeichnet, der zur Versöhnung und Seligkeit führt. Es ist also das erste und letzte Geschäft dessen, der selig werden will, zu erforschen, was Gott in diesen Büchern spricht, und wenn es erforscht ist, dem sich mit seinem Denken und Wollen vollständig zu unterwerfen. Wer ein Jota davon nicht glaubte, oder nicht recht glaubte, der fuhr zum Teufel, denn er war Gott selbst ungehorsam. Deßwegen sagte Luther: „rund und rein, ganz und Alles gegläubt oder Nichts gegläubt; der heilige Geist läßt sich nicht trennen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren und glauben lassen; wo die Glocke an einem Orte berstet, klingt sie Nichts mehr und ist ganz untüchtig".

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, betrachtete es die neue Kirche als ihr wichtigstes Geschäft, die reine Lehre festzusetzen, und stellte demgemäß eine protestantische Dogmatik auf, deren Hauptzüge ich hier bezeichnen muß, wenn wir die spätere Entwicklung des protestantischen Geistes begreifen wollen. Da wird gelehrt: der Mensch, Anfangs mit dem göttlichen Ebenbilde ausgestattet, ist durch die Sünde der ersten Eltern, welche sich forterbt, so gänzlich verdorben und verfinstert worden, daß er irgend etwas Gutes weder denken noch wollen kann; Gott müßte daher vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit alle Menschen zur Hölle verdammen, aber seine Liebe hält der Gerechtigkeit das Gegengewicht und will die Menschen retten. Wie ist das zu machen? Die Schuld

den Menſchen einfach erlaſſen und die Sünder aus Barmherzigkeit zu Gnaden annehmen? Das wäre ein gefährliches Exempel und vertrüge ſich nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit. Die Sünde muß alſo abgebüßt und die göttliche Gerechtigkeit befriedigt werden. Wer ſoll das thun? Ein Menſch kann es nicht; denn Alle ſind Sünder, zudem iſt die Sünde als ein Vergehen gegen Gott eine unendliche Verſchuldung; auch der heiligſte Menſch könnte Gottes Gerechtigkeit deßwegen nicht befriedigen, weil ſein Thun als ein bloß menſchliches nur einen endlichen Werth hat. Es muß alſo ein Gott ſein, welcher der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge thut. Aber damit wäre die Sache noch nicht im Reinen; denn der Menſch war ja der Schuldige und Gottes Gerechtigkeit konnte ſich nicht zufrieden geben, bis ein Menſch die unendliche Schuld geſühnt hat. Es muß alſo ein Gott-Menſch ſein, der die Sühne übernimmt. Dieſem zweiten Geſchäft unterzieht ſich die zweite Perſon in der dreieinigen Gottheit, der Logos. Er verläßt daher, als der Rath Gottes es beſchloſſen hatte, die himmliſche Wohnung, kommt auf die Erde hernieder, und nimmt menſchliches Weſen an im Leibe einer Jungfrau — die gewöhnliche Erzeugungsart war unſtatthaft, da mit ihr die Fortpflanzung der Erbſünde auf den ſo Erzeugten nothwendig geweſen wäre. — Dieſer Gottmenſch vertritt nun die Stelle der übrigen Menſchen, an ihrer Statt erfüllt er alle göttlichen Gebote, an ihrer Statt übernimmt er den Tod, von welchem er für ſich frei war, da er nicht geſündigt hatte. So war Gottes Gerechtigkeit befriedigt; Gottes Gebote waren nun einmal von einem Menſchen ganz erfüllt und die Strafe für die Sünden der Menſchen, der Tod, war erduldet an ihrer Statt. Gott ſpricht nun zu den Menſchen: „Sehet, der hat für euch bezahlt; der hat das, was ihr hättet thun ſollen, und was ihr verdient hättet, weil ihr's nicht gethan, auf ſeine Schultern genommen; denjenigen unter euch, welche dieſes Verdienſt, das er um euch erworben hat, anerkennen und ihn als ihren Stellvertreter

gelten laſſen, kann ich nun ihre Schulden erlaſſen; aber glauben müßt ihr an ihn, glauben an ſein Blut, das für euch vergoſſen worden iſt". So konnte nun, da die Gerechtigkeit befriedigt war, die Liebe Gottes freien Lauf haben; Gott betrachtete den Sünder als einen Gerechten um des Verdienſtes Chriſti willen. In dieſes Verdienſt Chriſti flüchtet ſich der Gläubige vor dem Zorn Gottes, darin allein beruhigt ſich ſein Gewiſſen; kommt das Geſetz, ihn zu verdammen, ſo weiſt er auf Chriſtus und ſagt: dort iſt der Mann, der es für mich gethan hat und mir ſeine Erfüllung geſchenkt, an dem hange ich, deß tröſt' ich mich. "Kommt die Sünde und will ihn erwürgen und der Tod ihn freſſen, ſo ſpricht er: Lieber Tod, kennſt du auch den Mann dort? Geh, beiß ihm einen Zahn aus, er hat dir einmal den Biß ſauer genug gemacht. Gelüſtet's dich, ſo reib's Maul mehr an ihm, in Dem bin ich und er in mir". Glaubt der Menſch an den Opfertod Chriſti und hat in ihm die Ruhe ſeines Gewiſſens und den Troſt der Sündenvergebung gefunden, ſo wird ihm dieſe ihm unverdient erwieſene Liebe zu Herzen gehen, er wird die Sünde bereuen, die ſeinem Heiland ſo viel Schmerzen gebracht, und ſich ihm zum Gegenopfer darbringen. Aber wer bewirkt in dem grundverdorbenen, das Göttliche nur haſſenden Menſchen, daß er glaubt? Der Menſch ſelber nicht, weil er vermöge ſeiner natürlichen Blindheit und Bosheit über das Opfer Chriſti nur ſpotten kann; auch wäre, wenn der Menſch ſelber auf dem Wege zu ſeiner Verſöhnung auch nur einen Schritt thun könnte, dieß ein Abbruch an der göttlichen Gnade und dem alleinigen Verdienſt Chriſti. Wer wirkt alſo den Glauben? Gott allein, der vermöge ſeiner Gnade das Herz überwältigt, daß es glaubt. Warum wirkt aber Gott den Glauben nicht in Allen? Woher die Erſcheinung, daß ſo Viele nicht glauben und verloren gehen? Dieß kommt her von Gottes Rathſchluß, vermöge deſſen er von Ewigkeit her beſchloſſen hat, die Einen ſelig zu machen, die Andern zu ver-

dammen *). Derjenige, welcher so durch Christi Blut Gott mit sich versöhnt weiß, ist schon hier auf Erden bis auf einen gewissen Grad selig, und bekämpft unter der Anführung Christi den Teufel und sein Reich, sehnt sich aber aus diesem elenden Leben hinaus nach der andern Welt, wo er die ewige Seligkeit genießen wird. Die Seele des Gläubigen kommt beim Tode sogleich in den Himmel, die des Ungläubigen sogleich in die Hölle, in das ewige Feuer; außerdem findet am jüngsten Tage, wenn die Welt untergeht, noch ein allgemeines Gericht Statt, bei welchem dann die Leiber, die unterdessen im Grabe gemodert haben, durch Gottes allmächtige Kraft auferweckt und den Seelen wieder ganz anheim gegeben werden, aber befreit von den Schlacken der Endlichkeit.

Dieß sind die Grundbestandtheile des Gebäudes der protestantisch kirchlichen Orthodoxie, welches im sechzehnten Jahrhundert von den Männern der Kirche aufgestellt, im siebzehnten Jahrhundert festgehalten, vertheidigt und bis in die einzelnsten Theile schulmäßig genau ausgeführt worden ist.

Vergleichen wir nun diese erste Entwicklung des protestantischen Geistes mit den Grundsätzen des Protestantismus, wie ich sie im dritten Briefe entwickelt habe, mit jenen ethischen Grundideen, die ich nicht etwa unberechtigter Weise aus einer späteren Entwicklungsstufe des christlichen Geistes in das Reformationszeitalter hineingetragen habe, sondern die sich scharf und bündig genug in allen Oppositionsschriften jener Zeit aussprechen und wirklich die treibende und bewegende Macht der Zeit gewesen sind: so finden wir, daß das blühende Zeitalter der kirchlichen Orthodoxie alle jene Grundsätze bis zur Unkenntlichkeit alterirt und verläugnet hat.

---

*) Die Dogmatiker der lutherischen Kirche haben einige Bestimmungen eingeführt, um dieser, die menschliche Freiheit ganz vernichtenden und Alles in die göttliche Willkühr setzenden Prädestinationslehre auszuweichen; sie heben sich aber selber auf und den Voraussetzungen dieser altprotestantischen Theologie entspricht nur die strenge Lehre der reformirten Kirche.

Die ſittlich freie Perſönlichkeit, welche der Proteſtantismus geſchaffen, war vernichtet und damit deſſen weltgeſtaltender Macht der Lebensnerv abgeſchnitten. Ich will dieſe ſchwere Anklage näher begründen.

„Der Glaube rechtfertiget; dein inneres Sein iſt das wahre Sein“, ſo lautete die erſte Parole des Proteſtantismus. Aber dieſe kirchliche Orthodoxie hatte den Glauben unmöglich gemacht und ſein inneres Weſen veräußerlicht. Schon mit der Erbſündenlehre war der Glaube im proteſtantiſchen Sinn dieſes Wortes nicht vereinbar. Der Glaube iſt der Akt der ewigen Menſchwerdung Gottes, die Aneignung Gottes im innerſten Gemüth, „wo Erd' und Himmel ſich im Gruße ſegnen“; wie kann aber der Menſch das Göttliche ſich aneignen, wenn er ihm ganz entfremdet iſt? wenn er in ſeiner angebornen Bosheit und Blindheit es nur haſſen kann? Dann iſt Gott ihm eine fremde Macht, die mit ſeinem Weſen gar nie zuſammen gehen kann. Wie kann Erd' und Himmel ſich im Gruße ſegnen in einem Stein oder Klotz, wie die Orthodoxie den Menſchen nannte? Hier gilt das Wort Göthe's:

„Wär' nicht das Auge ſonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

Die Orthodoxie läßt zwar in der Wiedergeburt Gottes Kraft im Menſchen wirken, und will ſo das Göttliche dem Menſchen einwohnend machen, aber dieſes Verhältniß Gottes zum Menſchen kann nur ein mechaniſches, äußerliches ſein; Gott und Menſch ſind ja ganz auseinander, Gott iſt drüben und der Menſch, die perſonificirte Ungöttlichkeit, iſt hüben; die Einwirkung kann alſo nur mechaniſch, durch einen Ruck und Stoß der göttlichen Gnade geſchehen, wie dieß auch ganz deutlich erhellt aus der Art und Weiſe, wie die altproteſtantiſche, pietiſtiſche und methodiſtiſche Vorſtellung den Akt der Wiedergeburt vor ſich gehen läßt.

Iſt aber ſo der Glaube eigentlich principiell unmöglich gemacht, ſo wird auch ſein inneres Weſen veräußerlicht durch ſeine Beziehung theils auf das äußere Factum des blutigen Opfertodes Chriſti, theils auf den ganzen Inhalt des Schriftbuchſtabens. Nicht der Glaube, nicht die freie That, durch welche ſich das endliche Individuum Eins ſetzt mit dem Unendlichen, nicht die innere, gottergriffene Geſinnung, überhaupt nicht irgend eine ethiſche Beſchaffenheit bringt dem Menſchen das Heil, ſondern ein äußeres, hiſtoriſches Factum; für wahr annehmen, daß Chriſtus als Schuldopfer geſtorben ſei und daß dieſes Opfer auch mir zu gute komme, hieß jetzt glauben. Aber noch mehr! Zum Glauben wurde erfordert, daß man alle Lehren und dogmatiſchen Vorſtellungen, alle Erzählungen des alten und neuen Teſtamentes vom erſten Kapitel des Moſes an bis zum letzten Wort der Offenbarung Johannis für abſolute, göttliche Wahrheit annehme. Man fügte wohl hinzu, daß dieſer bloß hiſtoriſche und rein verſtandesmäßige Glaube nicht genügend ſei, aber er war doch ein unerläßliches Moment des ſeligmachenden Glaubens, die conditio sine qua non deſſelben und thatſächlich bildet bis auf den heutigen Tag dieſes Verhältniß des Subjects zum gegebenen Schriftinhalt den Maßſtab, wonach die kirchliche Orthodoxie Glaube und Unglaube bemißt; wir wiſſen gut genug, wen ſie unter den Ungläubigen meint, gegen welche ſie in ihren Büchern und von ihren Kanzeln herab eifert.

Wo war nun die freie chriſtliche Perſönlichkeit, die kein Ding, und wären es Engel vom Himmel, ſo groß achtet, um ſich wider das Gewiſſen abtreiben zu laſſen von dem, was ſie als göttlich erkennt und achtet? Wo war nun die über jede äußere todte, dem Subjecte fremde Auctorität erhabene Heiligkeit und Unantaſtbarkeit der ſelbſtgewonnenen Ueberzeugung, wie ſie auf dem Reichstage in Worms durch Luthers Auftreten in ſo epochemachender Weiſe ſich ausgeſprochen hat? Wo war jetzt die Subjectivität, die den Gott, wie er ſich im eigenen Innern offenbart, für den höchſten

Souverän anſieht? Mit Recht hat Leſſing geſagt: „Luther, du haſt uns vom Joche der Tradition befreit, wer befreit uns von dem viel ſchwereren Joche des Buchſtabens?“ Mag die innerſte Ueberzeugung ſich empören, mag das eigene Denken und Fühlen ſich ſträuben; „rund und rein und Alles geglaubt, wenn du willſt ſelig werden“, war die Antwort, und der unbedingte Gehorſam des Glaubens war das Gorgohaupt, vor dem die innere Stimme des Subjectes erſtarrte. Dieſe Zumuthung, wider die innerſte Ueberzeugung Etwas glauben zu müſſen, weil es nun einmal ſchwarz auf weiß in einem Buche ſteht, war die gründlichſte Zerſtörung der ſittlichen Perſönlichkeit und der gröbſte Widerſpruch gegen den proteſtantiſchen Sinn des Glaubens.

Muß dieſe Auffaſſung des Glaubens nicht nothwendig irgendwie mit ſittlich nachtheiligen Folgen für das Subject verbunden ſein? Kann dieſe gewaltſame Unterwerfung unter einen gegebenen Buchſtaben ohne die Verrenkung der edelſten geiſtigen Glieder in einem Menſchen vor ſich gehen? Setzt ſie den Menſchen nicht in einen permanenten Revolutionszuſtand und verdammt ihn zu einer fortwährenden inneren Unwahrheit gegen ſich ſelbſt? Es macht einen ſchmerzlichen Eindruck zu ſehen, wie Luthers große Seele durch dieſen Grundſatz von der Schriftauctorität vergiftet worden iſt! Wie hat ſich der große Reformator auf der Conferenz zu Marburg in einen kleinlichen bornirten Theologen verwandelt! Wie zerriſſen iſt oft ſein inneres Leben, und wie ſträubt ſich fortwährend ſein geſundes Denken gegen die Theorien, die er aus der Schrift ableitet! Die Anfechtungen, die er fortwährend deßwegen erlitt — vom Teufel wie er meinte — brachten ihn oft an den Rand der Verzweiflung. Noch im Jahr 1527 ſchreibt er an einen Freund: „daß die Anfechtung ſo ſtark zunehmen würde, hätte ich nicht gedacht. Dennoch hat Chriſtus bisher triumphirt aber nur mit knapper Noth. Ich empfehle mich deinem und der Deinen Gebet. Ich habe Andere ſelig gemacht, mich ſelber vermag

ich nicht selig zu machen.“ Die großen Künste, welche Theologen dieser orthodoxen Richtung bis auf den heutigen Tag an dem Schriftinhalt versucht haben, die gewaltsamsten Verdrehungen des einfachsten Sinnes, die von geringer Gewissenhaftigkeit zeugende Verläugnung evidenter Thatsachen sind gleichfalls schlimme Früchte desselben Grundsatzes gewesen.

War man so einmal vom protestantischen Princip des Glaubens ab und in die katholische Auffassung des Glaubens zurückgefallen, so war es kein Wunder, daß dieser Glaube auch dieselbe Glaubensintoleranz und Glaubenstyrannei erzeugte, wie sie schrecklichen Angedenkens in jener Kirche geherrscht hatte. Man glaube nur nicht, daß jene berüchtigte Glaubenswuth des protestantischen Volkes, besonders aber seiner Theologen im siebenzehnten Jahrhundert bloß eine zufällige, in den tonangebenden theologischen Persönlichkeiten gelegene Verirrung gewesen sei, sie ist vielmehr eine nothwendige Folge der grundfalschen Auffassung des Glaubens und zeigt sich daher auch in unseren Tagen mit denselben traurigen Erscheinungen in denjenigen Kreisen, welche eben jetzt beschäftigt sind, die kirchliche Orthodoxie jener Zeit zu erneuern und zur öffentlichen Geltung zu bringen. Wenn das Heil und die Seligkeit abhängig ist von der Annahme gewisser historischer Thatsachen und formulirter Glaubenssätze: warum sollte man den Ketzer dulden, den doch Gott verstoßen hat? Warum gestatten, daß das Gift des Unglaubens um sich greife und noch reine Seelen anstecke? Ist's nicht besser, daß Einer sterbe für Viele? Wenn man sich selber willenlos und selbstlos an die Auctorität des Buchstabens weggeworfen, wenn man in sich selbst die freie, sich durch das eigene Gewissen und die selbsterrungene Ueberzeugung bestimmende Persönlichkeit unterdrückt hat, sollte man den Nebenmenschen als freie Persönlichkeit achten? Nur die freigewonnene Ueberzeugung achtet die Ueberzeugung des Andern und nur wer die Religion in sich trägt als die Sache innerer, lebendiger Erfahrung, kann tolerant

sein gegen Andere; wer dagegen die Glaubenssätze mit innerer Ueberwindung, unter dem Sträuben der eigenen Natur, wie Pillen verschluckt hat, der wird die Anstrengung, die es ihm kostete, merken lassen an dem sauern Gesicht, das er gegen Andere macht. Ganz richtig sagt Kuno Fischer in seinem „Spinoza“: „Nur der Buchstabe tödtet, und nur diejenigen sind übermüthig und gehässig, die sich ihm geistig unterwerfen, denn sie suchen für das Joch eine Entschädigung und stellen ihr Selbstgefühl wieder her, indem sie Andere verfolgen“. Darum ist diese wüste Glaubenswuth nicht, wie man sich's so gerne einreden möchte, erst unter den Epigonen der Reformation, unter den Theologen des siebenzehnten Jahrhunderts entstanden, sondern sie zeigt sich bei den Reformatoren selbst als Folge ihres frühen Abfalls von den eigenen, so klar ausgesprochenen Principien. In unvergänglichen Worten hatte Luther die Glaubens- und Gewissensfreiheit ausgesprochen und alles Vertrauen auf die Macht des freien Wortes gesetzt; später verlangte er von der Obrigkeit, daß sie Alle, welche von der reinen Lehre abweichen, aus dem Lande weise; die Zwinglianer heißt er zum Teufel fahren, und weigert sich, ihnen die Bruderhand zu reichen, weil sie eine einzige Stelle der Schrift anders erklärten, als er; und Melanchthon, der „sanfte“ Melanchthon, hat das protestantische Bewußtsein eine Zeit lang so vollständig verloren, daß er sich mit den Katholiken verbinden will, um die Zwinglianer und Sektirer um so leichter unterdrücken zu können. Zwingli war der einzige unter den Reformatoren, dem diese ganze Glaubenstyrannei von Grund aus zuwider war, wie er denn auch, obwohl die Auctorität der Schrift strenge festhaltend, faktisch eine sehr freie Stellung zu dem Buchstaben derselben eingenommen hat. Aber Zwingli's persönliches Ansehen vermochte auch in der reformirten Kirche den Strom nicht aufzuhalten, zu welchem die Consequenz der auf den Buchstaben der Schrift gegründeten orthodoxen Kirche unwiderstehlich hintrieb, und so sehen wir in der reformirten Kirche aller Länder:

Schweiz, Holland, England im ſiebenzehnten Jahrhundert dieſelbe rabies theologorum (Wuth der Theologen) wie in dem vorherrſchend lutheriſchen Deutſchland. Ich will die ſkandalöſe Chronik jener Zeit, der blühenden Zeit der kirchlichen Orthodoxie, zu der unſere modernen Gläubigen uns wieder zurückführen wollen, hier nicht aufdecken; ich will Ihre innere Entrüſtung nicht erwecken durch eine Schilderung der maßloſen Rohheit der Theologen, durch eine Darſtellung der Hetzjagden, die man in England gegen die Diſſidenten, in Holland gegen die Arminianer, in Deutſchland gegen die Calviniſten und Kryptocalviniſten, in allen Ländern gegen die Socinianer anſtellte; es genüge zu erwähnen, daß die orthodoxen Theologen ſelbſt einem Spener, dem wahrhaft frommen von Chriſti Liebe getragenen Begründer des Pietismus, bei ſeinem Tode das Recht eines chriſtlichen Begräbniſſes abſprachen. War das Weſen des Glaubens in ſeinem innerſten Grunde vernichtet, wo ſollte dann die Liebe herkommen, des Glaubens Tochter? Wo man den Menſchen anſieht als das ſelbſtloſe und willenloſe Object einer gegebenen, überlieferten Auctorität, da kann man ihn nicht lieben, denn lieben heißt: den Menſchen achten als ſittlichen Selbſtzweck, als in ſich unendlich berechtigte Perſönlichkeit. Ganz conſequent hat daher Luther ſchon im Jahre 1526 eine Klaſſification zwiſchen Glaube und Liebe gemacht, die ſich wie ein Hohn auf das Wort Chriſti (Marci 12, 30. 31) ausnimmt; die Sprüche, welche den Glauben betreffen, nennt er goldene, die, welche von der Liebe handeln, ſilberne. „Ich bin ſchuldig, mehr dem Glauben zu gehorchen, als der Liebe, denn der Glaube iſt über die Liebe*) und am Meiſten an ihm gelegen. Auch wenn ich ſchon die Liebe nachlaſſe, iſt es nur eine Sünde gegen den Nächſten, aber den Glauben laſſen und laſſen geläſtert werden, iſt Chriſtum und Gott verläugnet. Das iſt ſchwerer, denn wider den Nächſten thun.“ Rührend iſt die

*) ? ! 1 Cor. 13, 2. 13.

Klage, mit der eine edle und gebildete Frau jener Zeit, die Wittwe des verstorbenen Theologen Matthäus Zell, dieses Erkalten der Liebe betrauert, in einem Briefe, den uns Karl Hagen in seinem lehrreichen Buch „der Geist der Reformation und seine Gegensätze“ mittheilt: „Mein Mann — erzählt sie — hat täglich gesagt, es solle Jedermann Zugang zu ihm haben und Alle, so den Herrn Jesum für den Sohn Gottes und Heiland der Welt halten, die sollen Theil an seinem Tisch und Herberg haben, er wolle auch Theil mit ihnen am Tisch und im Himmel haben, er sei, wer er wolle. Also hab ich mit seinem Willen mich vieler Leute angenommen, für sie geredet und geschrieben, es seien die, so unserm lieben Dr. Luther anhangen oder Zwingli'n und Schwenkfelden und die armen Taufbrüder — alle haben dürfen zu uns kommen. Was haben uns ihre Namen angegangen? Wir sind auch nicht gezwungen gewesen, Jedes Meinung und Glaubens zu sein, sind aber schuldig gewesen, einem Jeden Liebe, Dienst und Barmherzigkeit zu erweisen, das hat uns unser Lehrmeister Christus gesagt. Wir haben auch den Spruch des heiligen Petrus bedacht, der da sagt: nun erfahre ich in der Wahrheit, daß Gott keine Person ansiehet, sondern in allerlei Geschlecht und Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm“.

Der Glaube zerstört, die Liebe vernichtet, also die Elemente zertrümmert aus denen der Protestantismus die sittliche Persönlichkeit gegründet hatte — wo blieb die weltgestaltende Macht des Protestantismus, die ja eben allein auf der glaubenden und liebenden Persönlichkeit beruhte? Die weltgestaltenden Ideen, welche der Protestantismus in seinem lebenskräftigen Schoße trug, waren dieser orthodoxen Kirche sämmtlich aus dem Gedächtniß geschwunden. Der so fruchtbare Gedanke des allgemeinen Priesterthums wurde durch das neue Priesterregiment im Keime erstickt, die Autonomie der christlichen Gemeinde an den Polizeistaat verkauft, der Unterschied zwischen Weltlichem und Geistlichem in jeder Be-

ziehung wieder aufgerichtet, die Religion aus dem Leben in die Kirche und gelehrte Schule, aus dem Herzen in den Kopf gedrängt, und das christliche Ideal, das auf der gottbesäeten Erde schönem Boden keinen Raum fand, wieder in's Jenseits verlegt, nach welchem der Gläubige aus diesem Jammerthal sich wieder wegsehnte. War es nicht so? Wie konnt' es anders sein? Der Glaube, d. h. die Aufrechterhaltung der reinen Lehre wurde von der neuen Kirche eingestandener Maßen als die Hauptsache betrachtet. Aber nur Theologen waren im Stande, die große Masse von Büchern, welche die heilige Schrift ausmachten, richtig zu deuten, die reine Lehre herauszufinden, zu behaupten und zu vertheidigen; die Theologen waren jetzt die Bewahrer der reinen Lehre, wie in der katholischen Kirche die Bischöfe die Bewahrer der Tradition gewesen waren; der Laie mußte sich wieder ebenso blindlings, wie früher, der Auctorität unterwerfen und den Pfarrern gehorsam sein, da der heilige Geist seine Wirksamkeit an das Wort gebunden hatte. — „Der Glaube kommt aus der Predigt, wie können sie glauben, wenn sie nicht hören?“ — so waren die Priester wieder die Pächter des heiligen Geistes. Das Predigtamt war wieder ein Amt von Gottes Gnaden, das durch die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der heiligen Sakramente die Seligkeit für die Uebrigen vermittelte; die Selbstbestimmung und Autonomie der Gemeinde war spurlos verronnen in dem dürren Sande dieser Orthodoxie und Luther selbst hatte früh genug alle freisinnigen Aeußerungen, die er einst über diesen Punkt gethan, widerrufen. Wer sollte die reine Lehre in einem Lande schützen? Da man der Macht des freien Wortes nicht mehr traute, konnte nur die weltliche Macht diesen Schutz übernehmen. Die Obrigkeit erhielt jetzt naturgemäß die Pflicht, für die Kirche zu sorgen, und die reine Lehre aufrecht zu erhalten; sie hatte darauf zu achten, daß im Lande, wenn es zu machen war, nur Ein Glaube anerkannt würde; so entstand die privilegirte Polizeistaatskirche mit all' den schönen Früchten, die sie

seitdem getragen. Ich kann mich nicht enthalten, die Geschichte selber reden zu lassen und einen Charakterzug aus jener Zeit aufzunehmen, den uns Schlosser in seiner Weltgeschichte (14. Band S. 51) aufbewahrt hat. Dort heißt es: der sächsische Kurfürst August war über vier Wittenberger Theologen, welche dem Filippismus (der Richtung Melanchthons) nicht entsagen wollten, so sehr erzürnt, daß er, als endlich durch grausame Verfolgung die des Calvinismus Verdächtigen zum Schweigen gebracht waren, mit Beziehung auf jene vier Männer eine Siegesmünze schlagen ließ, die seiner Art Religion und seinem Geschmack gleich viel Ehre macht. Er selbst ist auf dieser Münze geharnischt und mit dem Schwert in der einen, mit der Wage in der anderen Hand abgezeichnet. In der einen Schale der Wage liegt das Jesus-Kindlein, in der andern stehen die vier Wittenberger Theologen und der Teufel. Diese suchen die Schale mit aller Gewalt niederzuhalten, sie fliegt aber doch in die Luft. Ueber der einen Schale befindet sich ein Zettel mit dem Wort Allmacht, über der andern einer mit dem Wort Vernunft". Die Randglossen zu diesem köstlichen Bildchen finden sich von selbst. Es geschah nicht von Ohngefähr, daß Hand in Hand mit dieser Polizeikirche auch der Polizeistaat sich ausbildete; mit der Begründung der neuen Kirche constituirt sich auch der politische Absolutismus, und fängt an, sich auf Grundsätze zu stützen. Natürlich: was der Despotismus brauchte und wollte: Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten und daher Unterwerfung unter eine äußere Auctorität, das lehrte die Kirche. Die freie, ihrer selbst bewußte Persönlichkeit, die es wagt „unmittelbar mit ihrem Gott Geschichte zu machen", war vernichtet, die gottbegabte, sich nach dem ihr einwohnenden göttlichen Gesetz bestimmende Menschennatur verläugnet, die freie Bewegung der gesunden sittlichen Volksnatur gehemmt — wie sollte der Polizeistaat ausbleiben, der das Volk ansieht als ein willenloses Werkzeug für die Regentengelüste (l'état c'est moi) oder im besten Fall wie ein unmündiges Kind, für das

man in landesväterlicher Huld und Gnade ſorgen müſſe? in beiden Fällen war die Selbſtregierung und Selbſtverwaltung des Volkes, das selfgovernment in Kirche und Staat, aufgehoben, Alles wurde von oben herab gemacht und octroyirt und ſo das ganze bürgerliche Leben von einer Fluth von Geſetzen und Beſtimmungen überſchwemmt, welche dem Volke äußerlich blieben. Auch die Theorie, auf die man dieſe abſolutiſtiſche Praxis ſtützen konnte, reichte die neue Kirche bereitwillig dar; es war der aus der Schrift abgezogene Grundſatz der Obrigkeit von Gottes Gnaden und des unbedingten Unterthanengehorſams. „Leiden, leiden, Kreuz, Kreuz — das iſt des Chriſten einziges Recht, und beten, beten — das iſt des Chriſtenvolkes einzige Macht, wenn die Fürſten es ſchinden und ſchaben“ ſo lautete die neue Theorie. „Der Chriſt hat nur für das Heil ſeiner Seele zu ſorgen; in Gott vergnügt zu ſein, weil er weiß, daß er durch Chriſti Blut verſöhnt iſt, und beim Scheiden aus dieſem Jammerthal in den Himmel zu kommen, das iſt ſeine einzige Sorge.“

So war die Religion aus der Welt hinausgedrängt, der Weltgeſtaltungsdrang des proteſtantiſchen Geiſtes war erſtickt, man begnügte ſich mit dem Himmel im Herzen und verzichtete auf den Himmel in der Welt. Dieſe antiſociale, weltfeindliche, transſcendente Innerlichkeit und Gemüthsſeligkeit, die auch in den meiſten Kirchenliedern und Erbauungsbüchern jener Zeit einen Ausdruck gefunden, war allerdings in der lutheriſchen Kirche ſchärfer ausgeprägt, als in der reformirten, entſprechend dem myſtiſchen Elemente im Geiſt ihres Begründers, der das Chriſtenthum vorherrſchend auffaßte als eine Befreiung von der Gewiſſensangſt. Die reformirte Kirche trug von Anfang an viel mehr ſociale Elemente in ſich. Man denke nur an Zwingli's grandioſe Weltumgeſtaltungspläne, er wollte Hand an's Werk legen und das ganze bürgerliche und ſociale Leben nach dem Geſetz Gottes und nach dem Geiſt des Evangeliums umgeſtalten; er betrachtete den Staat und das bürgerliche Leben als ein Gebiet, das für den Willen Gottes er-

obert werden müſſe, daher betonte er das Geſetz und den Willen Gottes viel ſtärker, als die Lutheraner, die von ihrem Standpunkte mit Recht den Reformirten den Vorwurf machten, ſie hielten zu wenig vom Glauben und von der Rechtfertigung durch denſelben, legten dafür ein zu großes Gewicht auf einen rechtſchaffenen Lebenswandel. Ich mäkle nicht an Luther's Größe; es war ein großer, ächt reformatoriſcher, wenn auch einſeitig und extrem feſtgehaltener Grundſatz, wenn er allein der Macht des Wortes vertrauend, die Plane Zwingli's und des Landgrafen von Heſſen von der Hand wies; aber die Hinausdrängung der Religion aus dem ſocialen Leben und die alleinige Werthſchätzung der ruhigen Gewißheit der jenſeitigen Seligkeit war von den nachtheiligſten Folgen. Die altkatholiſche Scheidung von Gott und Welt, von Religion und Leben, von geiſtlichen und weltlichen, profanen und heiligen Beſchäftigungen war nun wieder in alle Kreiſe eingeführt. Die Religion wurde wieder ein apartes Geſchäft neben anderen Geſchäften, das man eben, wie dieſe, verrichten müſſe, weil es nun einmal Gott in ſeinem Worte ſo verlange; die Welt und ihre Arbeiten und Sorgen erſchienen wieder als Etwas, das mit dem Seelenheil Nichts zu ſchaffen habe, ja demſelben nur ſchädlich und daher eben als ein unausweichlicher Fluch der Sünde zu tragen ſei. Die dualiſtiſche Entgegenſtellung des Dieſſeits und des Jenſeits tauchte wieder in ächt katholiſcher Weiſe auf. „Wenn der Himmel das Vaterland iſt — ſagt Calvin — was iſt die Erde anders, als die Fremde, als ein Verbannungsort? Wenn das Scheiden aus der Welt der Eintritt iſt in's Leben, was iſt die Welt anders, als ein Grab? Wenn die Befreiung vom Körper der Eingang iſt zur vollen Freiheit, was iſt der Körper anders, als ein Gefängniß? Wenn Gottes Gegenwart genießen die höchſte Seligkeit iſt, iſt, ſie zu entbehren, nicht das höchſte Elend? Wir müſſen mit einem ſolchen Haß und Ekel gegen dieſes Leben erfüllt ſein, daß wir ſein Ende beſtändig erſehnend, nur auf Gottes Geheiß in demſelben bleiben.“ Die

Religion wurde wieder ein opus operatum, wie in der katholiſchen Kirche; der Gottesdienſt ein äußeres Werk, das man verrichten müſſe, um in den Himmel zu kommen, wirklich ein Dienſt, den man Gott erweiſen müſſe, weil er nun einmal an dieſe äußeren Formen, an dieſe Sakramente u. ſ. w. die Seligkeit geknüpft hatte. Die Lohnſucht war das Herz dieſer kirchlichen Orthodoxie. Schon Zeitgenoſſen der Reformation beklagten bitter dieſe wieder einreißende Werkheiligkeit. So ſagt Sebaſtian Frank: „Summa, der äußerliche Gottesdienſt verführt die ganze Welt; denn damit meinet der Menſch, er habe nun mit Gott Feierabend gemacht und ſein Wickle abgeſponnen, geht nachher in ſeinem alten Rappen ſicher dahin, als habe er alles ausgericht, ſo er doch den rechten neuteſtamentlichen Gottesdienſt noch gar nicht angefangen. Das Volk des neuen Teſtaments iſt ein freies Volk, deſſen Gottesdienſt allein in der Freiheit des Geiſtes, gutem Gewiſſen, reinem Herzen, Glauben in Chriſtum, unſchuldigem Leben und ungefärbter Liebe beſteht.“

Wie die ſittlichen Früchte einer ſolchen religiöſen Anſchauung beſchaffen ſein mußten, läßt ſich leicht ermeſſen. Die Herzen blieben roh und ſelbſtſüchtig. Eine unglaubliche Härte und Rohheit beherrſchte das Familienleben; man ging fleißig zur Kirche und betete zu regelmäßigen Zeiten in den Häuſern, aber es zeigte ſich davon wenig Frucht im Leben. Die Ruthe und der Stock war das einzige Mittel der Erziehung; unter Furcht und Zittern dem Gedächtniß des Kindes den Katechismus mit ſeinen oft unfruchtbaren, ſubtilen Spitzfindigkeiten einzubläuen, war faſt die einzige Aufgabe der Schule. Die Kanzeln dienten nur dazu, die alten und neuen Ketzer aller Art durchzuſtreichen und das Dogmengezänk war das einzige Intereſſe, welches das Volk an der Religion nahm. Die eifrigſten Streiter für die Sache Chriſti legten in ihrem Familien- und Privatleben die unglaublichſte Rohheit und Verwilderung des Herzens an den Tag; Geiz und Streitſucht waren im Durchſchnitt die Eigenſchaften, durch welche ſich die Diener des Worts auszeichneten, während ſie

dem unterdrückten Volke den jenseitigen Himmel zum Pfande für seine irdischen Leiden darboten. Wie verwildert die studirende Jugend, wie roh ihre Professoren waren, darüber lesen Sie das lehrreiche Werk Tholuck's über den Zustand der Universitäten im siebzehnten Jahrhundert. Wie sollte es anders sein? Die Religion war ja durch das Princip der Schriftauctorität nur ein unverstandenes, dem Subject fremdes und äußerliches Dogma und der Buchstabe kann nur tödten. Auch die am stärksten betonte Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an das Blut Christi konnte im Ganzen nur schädlich auf die Volkssittlichkeit einwirken. Ist sie auch ganz geeignet, „seelenängstige" Gemüther zu beruhigen, und in zart angelegten religiösen Naturen die Gluth einer tiefen Christusliebe zu entzünden, so wird sie in dem gewöhnlichen Schlag der Menschen Sicherheit erzeugen und den Eifer der Heiligung zurückhalten. Daß dieß schon sehr bald geschehen ist, beweisen viele Zeugnisse aus jener Zeit. Der oben angeführte Sebastian Frank äußert sich treffend darüber: „Es gibt nichts Schlechtes, das man nicht mit der Bibel beschönigen könnte. Jeder findet ein Polsterlein für sich, und wer keins hat, dem bringt es sein Nächster heraus. Will Einer wirklich Früchte der Buße thun und mit seinem Leben in Christi Fußtapfen treten, gleich spricht Einer zu ihm: Du Werkheiliger, willst du unserm Herrgott die Kniee abbeißen und in sein Amt, Gnad' und Leiden treten? Er hat's allein gethan und ausgerichtet, nicht du. Weißt du nicht, daß Christus für die Gottlosen gestorben und nicht kommen ist, zu berufen die Gerechten? Der vergißt, was daran steht: zur Buße. Und wie sich einer einen Affect oder Lauf fürnimmt, das verzwickt er etwa mit einer genöteten Schrift oder zwo, die sich ebendazu reimen, wie ein Pfeil zu einem Polster, abgesehen, daß die Schrift anderswo dawider streitet und wohl tausend Sprüche sonst dagegen sind; deren vergißt er aller und gafft nur auf sein unterlegt Kissen: das ist sein Evangelium und Christus."

Die Beobachtung von der geringen ſittlichen Wirkung ſeiner Lehre ſchnitt Luther tief in die Seele und es iſt ergreifend, die Worte zu leſen, mit welchen dieſer Mann nach der heiligen Begeiſterung, mit welcher er vor ſein Volk hingetreten war, und Papſt, Welt und Teufel in die Schranken gerufen hatte, in ſeinen ſpätern Jahren ſeine ſchmerzliche Enttäuſchung ſchildert! „Sodom und Gomorrha ſind das zehnte Theil nicht ſo böſe geweſen, als jetzt Deutſchland iſt. Wenn es ſo ſoll in Deutſchland gehen, ſo iſt es mir leid, daß ich ein Deutſcher geboren bin, und wo ich es vor meinem Gewiſſen thun könnte, wollte ich lieber dazu helfen, daß der Papſt mit allen ſeinen Gräueln wieder über uns komme. Vorhin da ſtanden alle Beutel offen und war des Gebens kein Maß; nun man aber rechte Schulen und rechte Kirchen ſoll ſtiften und erhalten, da ſind alle Beutel mit eiſernen Ketten zugeſchloſſen". Und an einem andern Ort: „Es iſt ein Wunder und ſehr ärgerlich Ding, daß, nachdem die rechte und reine Lehre des Evangeliums wieder an den Tag gekommen iſt, die Welt immer ärger geworden iſt. Jedermann zieht die chriſtliche Freiheit nur auf fleiſchlichen Muthwillen. Darum iſt des Teufels und Papſtes Reich, was das äußerliche Regiment anbelanget, am beſten für die Welt, denn hiemit will ſie regiert ſein mit ſtrengen Geſetzen und Rechten und mit Aberglauben. Durch die Lehre von Gottes Gnade wird ſie ärger. — Ach! Welt bleibt Welt! hat ihr unſer Herr Chriſtus nicht helfen können, ſo werden's wir auch dabei bleiben laſſen und ſie immer hinfahren laſſen müſſen, wohin ſie gehört: zum Teufel!"

Das ſind die Früchte des orthodoxen proteſtantiſchen Kirchenthums geweſen. Und im Jahre 1857 gibt es Kirchenmänner, die ſo naiv ſind, die Frage aufzuſtellen: „wie kommt es, daß trotz der Rückkehr der Theologie zum altkirchlichen Bekenntniß ſich ſo wenig geiſtliches Leben unter dem Volke zeigt*)?" O die Glücklichen!

---

*) Dieſe Frage wurde bekanntlich bei der im September 1857 in Berlin

Ich bin in dieſem Briefe vielleicht da und dort wärmer geworden, als man es von einem Darſteller vergangener Geſchichten erwartet. Aber ach! es ſind ja keine vergangenen Geſchichten. Die Krankheit zuckt uns noch in allen Gliedern und wir laboriren an den Ueberreſten jener Polizeiſtaatskirche — des chriſtlichen Staates, wie ſie das Ding nennen — bis auf den heutigen Tag.

---

verſammelten evangeliſchen Allianz behandelt, aber Keiner hat dort die Antwort gefunden, welche die Geſchichte, die unbeſtechliche Richterin, gegeben hat, die kürzeſte, die man geben kann; das Wörtlein „trotz“ darf nur mit dem Wörtlein „wegen“ vertauſcht werden.

Fünfter Brief.

„Grün wird die Alpe werden,
Stürzt die Lawin' einmal.“

Die Natur duldet auf die Dauer keinen Tod und keine Erſtarrung. Auch im Reiche des Geiſtes waltet eine ordnende, zurechtweiſende, heilende Macht; die Wahrheit behauptet ihr Recht mit ſiegender Gewalt und das Leben gewinnt die Oberhand über den Tod. Nachdem die kirchliche Orthodoxie ein Jahrhundert lang das religiöſe Gefühl ebenſo, wie den denkenden Geiſt in eiſiger Erſtarrung gehalten hatte, machen ſeit der Mitte des ſiebenzehnten Jahrhunderts beide Gewalten ſiegreich ihre Rechte geltend und ſträuben ſich mit Macht gegen die drückende Feſſel. Das religiöſe Gefühl — zwar noch im vollen Frieden mit der überlieferten Dogmatik — ſiegt über den tödtenden Buchſtaben — im Pietismus; der denkende Geiſt beginnt ſeine vernichtenden Streifzüge gegen die kirchliche Dogmatik faſt zu gleicher Zeit bei allen tonangebenden europäiſchen Völkern, in Holland, in England, in Frankreich, zuletzt in Deutſchland, das die kritiſche Arbeit am längſten und gründlichſten fortführt, nachdem in den andern Völkern der filoſofiſche Trieb faſt gänzlich zur Ruhe gekommen war.

Ich werde Ihnen in dieſem Briefe den Pietismus ſchildern, eine religiöſe Erſcheinung, die eine gründliche Behandlung um ſo mehr verlangt, als die Meiſten von denen, welche ihren Namen im Munde führen, über ihr eigentliches Weſen ſehr im Unklaren zu

ſein pflegen. Wir wollen zuerſt die Geſtalt ihres Begründers an uns vorüber gehen laſſen.

Filipp Jacob Spener war geboren in Rappoltsweiler im Elſaß den 13. Januar 1635. Schon frühzeitig wurde er von ſeinen Eltern — ſein Vater war Rath bei dem Grafen von Rappoltſtein — für den Dienſt der Kirche beſtimmt und die großen geiſtigen Gaben, ſowie der tiefſte Ernſt, den er ſchon in ſeiner Jugend zeigte, rechtfertigte dieſe Wahl. Auf ſeine Erziehung hatte beſonderen Einfluß ſeine Pathe, die Gräfin von Rappoltſtein, die ſich des Knaben eifrig annahm und ihn, den damals dreizehnjährigen, noch an ihr Sterbebette kommen ließ und, obwohl ſie nicht mehr ſprechen konnte, ſegnete. Welcher Ernſt bereits in dieſen Jahren in Spener war, zeigen zwei Züge. Obwohl er ſich aus ſeiner Jugend keines eigentlichen Fehltrittes bewußt war, ſo wußte er ſich als Mann noch des Schreckens und der Gewiſſensbiſſe zu erinnern, mit denen er ſich als zwölfjähriger Knabe, als er ſich einmal zum Tanz hatte verleiten laſſen, von demſelben losgeriſſen. Ebenſo charakteriſtiſch iſt die Art, wie er ſchon als Student den Sonntag heiligte: er entſchlug ſich aller theologiſchen Studien, weil man dadurch wohl klüger, aber nicht beſſer werde, und ergab ſich ausſchließlich frommen Betrachtungen und der Lectüre guter Erbauungsſchriften. Seine Studien vollendete er auf den Univerſitäten Straßburg, Baſel und Genf; es verdient erwähnt zu werden, daß er von der Univerſität Baſel eine Rüge erhielt, weil er bei einer Disputation ſich zu freiſinnig über die Religionsgemeinſchaft zwiſchen Waldenſern und Proteſtanten geäußert hatte.

In ſeinem einunddreißigſten Jahre wurde er als erſter Geiſtlicher nach Frankfurt am Main berufen. Schon ſeine erſte Predigt machte einen mächtigen Eindruck. War doch ſeine Predigtweiſe eine durch und durch andere, als die gewöhnliche. Fern von aller Künſtelei, gelehrtem Wuſte und unſeligem Streit ging er einzig darauf aus, die Seelen mit dem lebendigen Wort Gottes zu ſpeiſen.

Die Schrift — die ganze — einfältig und practiſch auszulegen und in den Herzen der Menſchen lebendig zu machen: war ſein Beſtreben. Ergriffen von dieſen Predigten fingen Viele an, ſich ernſtlicher mit dem Heil ihrer Seele zu beſchäftigen, kamen Sonntag-Nachmittags zuſammen, um Spener's Predigten zu wiederholen. Spener freute ſich dieſes Unternehmens, und gab dazu ſeine Studirſtube her; das war der Anfang jener collegia pietatis (Verſammlungen der Frömmigkeit), von welcher die Theilnehmer den Spottnamen „Pietiſten“ erhielten. Spener eröffnete die Verſammlungen, welche in der Regel jeden Montag und Mittwoch gehalten wurden, mit einem Gebet, hernach wurde ein Abſchnitt des neuen Teſtaments geleſen und beſprochen in durchaus erbaulicher Weiſe.

Auch auf einen andern bisher ganz vernachläſſigten Punkt richtete Spener ſeine Aufmerkſamkeit: auf den religiöſen Unterricht der Jugend. Die hochſtudirten, nur auf Reinerhaltung der Lehre bedachten Geiſtlichen hielten es unter ihrer Würde, die Jugend in ein lebendiges Verſtändniß der evangeliſchen Wahrheit einzuführen; die Unterweiſung der Jugend überließ man den Schulen, wo ſie traurig genug betrieben wurde. Spener, obwohl der erſte Geiſtliche der Stadt, ließ es ſich nicht verdrießen, ſich der verwahrloſten Jugend anzunehmen; er that dies in der Kirche auf eine ſo faßliche und zugleich ſo anfaſſende Weiſe, daß bald auch die Erwachſenen dieſe Kinderlehre zahlreich beſuchten.

Hatte bisher Spener hauptſächlich in dem engern Kreiſe ſeines Berufes gewirkt, ſo trat er in eine größere Wirkſamkeit ein mit einer 1678 herausgegebenen Schrift „pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Beſſerung der evangeliſchen Kirche.“ Hier verlangte er vor Allem: reichlichere Verbreitung des göttlichen Wortes, welche neben anderen Mitteln hauptſächlich erzielt werden könne durch beſondere Verſammlungen außer dem gewöhnlichen öffentlichen Gottesdienſt, in welchen auch Laien auf-

treten sollten. Hiermit hing zusammen die Wiederaufrichtung des allgemeinen Priesterthums; alle Christen seien mit dem göttlichen Geiste gesalbt und allen stünden eigentlich die geistlichen Aemter offen; daher stamme die kirchliche Trägheit und Gleichgültigkeit der „Laien," daß die Klerisei aus Hochmuth sich allein den Namen und die Verrichtung der Geistlichen beigelegt habe. Spener beklagte es laut, daß in der lutherischen Kirche ausschließlich die Obrigkeit und die Geistlichen alle kirchliche Thätigkeit an sich gerissen, er machte die Rechte „des dritten Standes" geltend, und wünschte die Presbyterialverfassung und die Autonomie der Gemeinden. Drittens forderte Spener die allgemeine Einschärfung des Grundsatzes: daß das Christenthum sich nicht im Wissen, sondern in der Ausübung zeige, welche sich am schönsten erweise in der von dem Erlöser und seinem Jünger Johannes gebotenen Liebe. Daher rieth er, die Christen fleißig anzuleiten zu Werken uneigennütziger Liebe, zu Bezähmung ihres Unwillens über erlittene Beleidigungen, zu Enthaltung von aller Rache, zu einer wohlwollenden Gesinnung, welche auch dem Feinde Gutes thue. Dieses Verhalten wollte er auch bei den Religionsstreitigkeiten beobachtet wissen; man solle den Gegner durch gründliche, aber bescheidene Auseinandersetzung der Wahrheit mit Ausschließung aller Heftigkeit zu gewinnen suchen. Um dem Hang zu theologischen Streitigkeiten die Wurzel abzuschneiden, forderte Spener eine gänzliche Reform des theologischen Studiums und der Universitäten, es sollte mehr auf das Herz, als auf den Kopf der Studirenden gewirkt werden. Der letzte Verbesserungsvorschlag, mit welchem Spener hervortrat, betraf die bessere und erbaulichere Einrichtung der Predigten; die Predigt solle erbauen, den innern Menschen erwecken und stärken.

Die Verbesserungsvorschläge, die Spener in seiner Schrift gemacht hatte, riefen überall eine gewaltige Bewegung hervor. Die collegia pietatis fanden an vielen Orten Anklang; Professoren an

verſchiedenen Univerſitäten wirkten in Spener's Sinn; Studenten ſammelten ſich um ſeine Fahne. Kein Wunder, daß die Vertreter des orthodoxen Kirchenthums ihn ihre ganze Wuth fühlen ließen; auch als er zum Oberhofprediger nach Dresden, ſpäter zum Probſt in Berlin erwählt worden war, dauerten die Angriffe maßlos fort; mit Schmerzen muß er geſtehen: er habe während ſeiner ſiebenundzwanzigjährigen Amtsführung — zuerſt in Straßburg, dann in Frankfurt — keine giftigeren Leute kennen gelernt, als die ſeines Ordens.“ In Leipzig erhob ſich ein Sturm gegen drei Docenten ſeiner Richtung; der Zulauf, welchen dieſelben von Seiten der Studenten fanden, erregte den Neid der älteren Profeſſoren; der ſtillere, von der damaligen wüſten Lebensweiſe bedeutend abweichende Wandel der ihnen ergebenen Studenten, deren einfachere Tracht und ſittlicher Lebensernſt erweckte den Spott der übrigen Studirenden; es entſtand keine Ruhe, bis die Profeſſoren ausgewieſen waren. Einen derſelben, H. A. Francke, finden wir ſpäter in Halle als den Gründer des berühmten Waiſenhauſes. Gegen Spener ſelbſt erhob die theologiſche Fakultät Wittenberg einen Angriff, der für den Geiſt dieſer ſtolzen Erbin des lutheriſchen Vermächtniſſes ſehr bezeichnend iſt; ſie ſchleudert nicht weniger als 283 Anklagen gegen ihn; es wurde ihm zum Verbrechen angerechnet, daß er die ſymboliſchen Bücher bloß für menſchliche Schriften anſehe, die in einzelnen Stücken fehlen können, daß er nicht die Kirche für die alleinige Verwahrerin des göttlichen Wortes betrachte, daß er behaupte, in der lutheriſchen Kirche ſei noch vieles vom Papſtthum, und man könnte von den Reformirten, Wiedertäufern, Quäkern ꝛc. Manches lernen, daß er ſage, die Abſolution habe nur Gültigkeit bei der Wahrheit und Redlichkeit der Buße ꝛc. Man warf ihm vor, er verringere die Kraft des Glaubens auf Koſten der Werke, gebe der Heiligung einen ungebührlichen Vorzug auf Koſten der Rechtfertigung, bediene ſich ketzeriſcher Redensarten. Faſt unglaublich! und doch — iſt das Gebahren der in unſerer Zeit nach

der kirchlichen Herrschaft strebenden Lutheraner um ein Haar verschieden von dem Treiben jener Orthodoxen?

Interessant ist besonders der Streit über die sogenannten Mittelding, der durch Spener veranlaßt wurde. Der Wiedergeborne — so lehrte die Schule Spener's — müsse ganz in Christo leben und wandeln und daher alles bloß Weltliche vermeiden, als: Tanz, Besuch des Theaters, Romanlesen, Spiel, Luxus, Putz, Spazierengehen ꝛc. Spener selbst beobachtete zwar über diese Frage eine weise Mäßigung, und die Endentscheidung, in welche er sein Urtheil zusammenfaßte, athmet protestantischen Geist: „er für seine Person trage Bedenken, diese Dinge mitzumachen, weil er fühle, daß er es nicht ohne Sünde könne; wenn aber Einer sich stark genug fühle, in Gott und mit Liebe gegen die Menschen, dergleichen zu thun, so möge er es auf seine Verantwortung hin wagen.“ Aber diese Besonnenheit bewahrten nicht Alle. Es kam so weit, daß ein Prediger Alle die, welche nicht dem Tanz auf immer entsagten, vom Abendmahl ausschloß. Natürlich, daß das eine Extrem das andere hervorrief und man auf Seiten der Gegner so weit ging, Spiel, Tanz und Besuch des Theaters als ganz günstige Zeichen der Rechtgläubigkeit zu betrachten.

Unter all' diesen Streitigkeiten, unter denen Spener immer die zarteste Milde gegen seine Gegner beobachtete, war er alt und grau geworden. Auf seinem Sterbebette rief er: „Ach! wie danke ich Gott, daß ich nicht einen Menschen weiß, dem ich feind wäre!“ Er gebot, gegen den damaligen Gebrauch ihm ein weißes Sterbekleid anzuziehen; „er habe lange genug getrauert in der streitenden Kirche; jetzt gehe er in die triumfirende ein, und sterbe in Hoffnung auch einer bessern Kirche auf Erden.“

Die Anregung, die von Spener ausgegangen ist, war sehr bedeutend für die evangelische Kirche. Er hat die Religion wieder aus dem Kopf in's Herz geführt. Er und seine Schule haben zuerst die ertödtende Knechtschaft der kirchlichen Bekenntnißschriften

(Symbole) gebrochen und die Theologie aus dem scholastischen Wuste und unfruchtbaren Streitigkeiten auf die apostolische Einfachheit zurück gebracht. Die ganze kirchliche Theologie erfuhr Spener's Einfluß schon vor Ablauf eines halben Jahrhunderts in allen ihren Theilen.

Ueberschauen wir die Denkweise und Thätigkeit Spener's, so weit sie aus dem so eben gegebenen Abriß seiner Lebensgeschichte ersichtlich ist, so müssen wir sagen: in Spener sind die wesentlichsten Grundsätze des ächten Protestantismus, die in der kirchlichen Orthodoxie des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts begraben waren, wieder lebendig geworden: zuerst der Glaube als die persönliche Aneignung des Göttlichen, die Hereinziehung des objectiven Göttlichen in das Subject, in das Gemüth, in den Willen; daraus entspringend die Weitherzigkeit in dem Verhalten gegen Abweichungen in der Glaubenslehre, der Kampf gegen das bindende Ansehen der Symbole, der Protest gegen das von der Kirche und den Geistlichen angemaßte Recht, ihre Auffassung der göttlichen Wahrheit als zwingende Norm für den Einzelnen hinzustellen, die Anerkennung des Rechtes der Subjectivität und der Autonomie der Gemeinde, die Wiedererneuerung des Grundsatzes vom allgemeinen Priesterthum. Mit dieser richtigeren Grundstellung des Glaubens verband sich von selbst die Wiedererweckung der christlichen Liebe, und beide zusammen begründen die weltgestaltende Macht des Protestantismus; die tief in's Leben eingreifenden Werke und Arbeiten der Liebe, die vom Pietismus ausgegangen, sind bekannt genug.

War nun dieß der ursprüngliche Pietismus, wie er in der Persönlichkeit Spener's seine Gestalt gewonnen hatte, so wird sich Ihnen von selbst auch hier wieder dieselbe Frage aufdrängen, die uns in ähnlicher Weise bei dem Hervorgang des orthodoxen Kirchenthums aus der Reformation nahe gelegt war, die Frage nämlich: wie konnten aus diesem ursprünglichen Pietismus dessen

spätere Gestalten hervorgehen, die wir leider alle nur zu gut aus der Erfahrung kennen? jenes „kleinliche, peinliche, trübe und unklare, sich um andere ängstigende, säuerlich süße, lieblose und intolerante, äußerlich demüthige, aber innerlich hoffärtige frömmelnde“ Wesen, an das man gewöhnlich zu denken pflegt, wenn man vom Pietismus redet? Auch hier kann die Berufung auf den Erfahrungssatz: „daß die Schüler eben kleiner seien, als der Meister“, nicht genügen; wir werden die spätern Erscheinungen des Pietismus aus seinem Wesen ableiten müssen. Betrachten wir die Elemente näher, die schon in Spener's Pietismus neben einander liegen!

Der Pietismus sprach die Forderung aus, daß der Inhalt der in der Bibel und in der kirchlichen Dogmatik enthaltenen Glaubenslehren tiefer und innerlicher, als dieß in der damaligen Kirche zu geschehen pflegte, vom Subject angeeignet, vom Individuum in sein eigenes Fleisch und Blut verwandelt werden müsse, und in dieser Forderung lag unmittelbar die Folgerung, daß der objective Glaubensinhalt — die Glaubenslehre — nur so weit einen Werth habe, als er vom Subject zu seinem vollen Eigenthum gemacht werde und gemacht werden könne. Werden aber diese beiden Elemente, die der Pietismus vereinigt, immer in so friedlicher Einheit neben einander bestehen und in einander aufgehen können? Wie? Wenn das Subject den ganzen Inhalt der überlieferten Kirchenlehre und der Bibel sich nicht mehr aneignen kann, weil er ihm innerlich widersteht, weil das Subject die darin enthaltenen Vorstellungen nicht mehr theilt, weil es in den verschiedenen Büchern der h. Schrift offenbare Widersprüche, Irrthümer, Unrichtigkeiten aller Art entdeckt? Wie dann? Dann mußte von protestantischem Standpunkte aus erklärt werden: Folge Jeder dem Gott, wie er sich in seinem Innern offenbart, und halte glaubend an dem fest, was sich ihm bei gewissenhafter Forschung als Wahrheit aufdrängt, und lasse sich durch Nichts in seinem Gewissen abtreiben von dem, was er als wahr und göttlich erkannt

hat; das Heil und die Seligkeit eines Jeden hängt nicht von der objectiven Beschaffenheit des Glaubensinhalts, sondern von der subjectiven Stellung des Gemüthes zu demjenigen, was er als göttlich empfunden und erkannt hat, nicht von der Glaubenslehre, sondern vom Glauben ab; der Heide, der Gott geliebt hat, wie er sich ihm in seinem Gewissen, im natürlichen Gesetz geoffenbart hat, ist selig durch seinen Glauben, und „Gott müßte ein armer König sein, wenn er keine anderen Unterthanen hätte als die paar Lutheraner", wie Spener sich ausdrückte; es gibt also überhaupt keine allein seligmachende Dogmatik und keine allein seligmachende positive Religion. Das ist protestantische Anschauung und auch der Pietismus hätte so schließen müssen, wenn er dasjenige, was als sein neues treibendes Princip gegenüber der bisherigen Kirche angesehen werden muß, die Geltendmachung der Subjectivität, folgerichtig durchgeführt hätte, aber er band, wie es bei geschichtlichen Erscheinungen zu geschehen pflegt, sein neues Princip an die Grundvoraussetzung der Kirche, die er bekämpfte, daß nämlich die Möglichkeit der sittlichen Wiedergeburt und eben damit das Heil und die Seligkeit des Menschen gebunden sei an die Anerkennung der dogmatischen Lehren und der historischen Thatsachen, welche auf der Grundlage der Schrift den wesentlichen Glaubensinhalt der Kirche ausmachen. Die Folgen, die mit dieser Anschauung immer und überall verbunden gewesen sind, konnten auch hier nicht ausbleiben. 1) Ist das Heil und die Seligkeit des Menschen gebunden an die Annahme des in der Schrift und in der Kirchenlehre gebotenen Glaubensinhalts, so muß sich das Subject diesem unbedingt unterwerfen, mag auch sein gesunder Menschenverstand den Kopf schütteln und die Vernunft sich sträuben. 2) Wo in einem Individuum das religiöse Leben sich an diesen vorgeschriebenen Inhalt nicht binden will, da sieht man nur Unglaube, und läugnet das Vorhandensein eines wahrhaft religiösen Strebens und Lebens; man schiebt nothwendig dem Gegner seine dogma-

tiſchen Abweichungen in's Gewiſſen und kann ihren Grund nur in einem ſittlichen Defect finden; iſt die ſittliche Erneuerung des Menſchen, ſeine Wiedergeburt, gebunden an die Annahme des Schriftinhalts oder der Kirchenlehre, ſo kann jene nicht da ſein, wo dieſe fehlt. 3) Wo ſich das innere, religiöſe Leben in der durch Schrift und Kirchenlehre beſtimmten Form im Leben nicht darſtellen läßt, in jedem Kreis des menſchlichen Lebens, in welchem ſich die unmittelbare Beziehung des wiedergeborenen Herzens zu Gott und zu Chriſtus nicht ausdrücken läßt, da ſieht man nur Sünde und Welt, wie z. B. in den geſelligen Freuden, in der profanen Kunſt und Wiſſenſchaft. Dieſe drei Punkte werden Sie überall in Begleitung des Pietismus finden, heute, wie vor hundert Jahren. Ich will in dieſe drei Punkte noch näher eingehen, weil unſere Kirchen durchſchnittlich noch an der Grundanſchauung des Pietismus kranken, wenn man auch, von allen Seiten berührt von den modernen Bildungselementen, die Conſequenzen nicht immer praktiſch vollzieht, welche die ſtrengeren Pietiſten gezogen haben.

Die Möglichkeit alles wahren religiöſen Lebens, der Wiedergeburt und der Seligkeit iſt gebunden an den Kirchen- und Bibelglauben — das iſt die Vorausſetzung, von welcher der Pietismus ausgeht. Das hat nun ſo lange keine nachtheiligen Folgen für die geiſtige und ſittliche Geſundheit des Individuums, als dieſes vermöge ſeiner ganzen Naturanlage, ſeiner Bildung und Erziehung mit dem vorhandenen Schriftinhalt und mit der daraus abgezogenen Kirchenlehre harmonirt. So war es bei Spener, der von Hauſe aus kirchengläubig war, ſo bei den Reformatoren im Durchſchnitt, daher die großartige Glaubensfreudigkeit jener Männer, die ungebrochene, von keinem Skepticismus unterhöhlte Selbſtgewißheit ihres Geiſtes, zu welcher die zerſetzte und zerſetzende, von keiner großen, einheitlichen Weltanſchauung getragene Zwieſpältigkeit unſerer Zeitgenoſſen einen traurigen Contraſt bildet. Aber alles Ding hat ſeine Zeit, und Eines ſchickt ſich nicht für Alle. Schon an ſich

ſind nicht Alle ſo geiſtig angelegt, daß ſie eines naiven, ungebrochenen Glaubens an all' die Vorſtellungen und Geſchichten der Bibel fähig ſind; ich habe Ihnen im vorigen Briefe gezeigt, wie es in Luther rang und gährte, wie die gewaltſame Bezwingung ſeiner Natur, die dictatoriſche Unterordnung ſeiner Vernunft unter den Gehorſam des Glaubens ſein ganzes Weſen verdüſterte und ihn um das weite, große Herz brachte. Dieſer Fall mußte aber viel allgemeiner eintreten, ſobald nach den Geſetzen der geſchichtlichen Entwicklung die klaſſiſche Periode des ungebrochenen Bibelglaubens ſich ausgelebt hatte, eine gründlichere, grammatiſch-hiſtoriſche Bibelauslegung die zahlloſen Menſchlichkeiten der h. Schrift aufdeckte, und die Fortſchritte der Wiſſenſchaft, der Filoſofie, der Naturkunde, eine von den bibliſchen Vorſtellungen vielfach abweichende Anſchauung auf die Bahn brachten. Seit dieſer Zeit war die friſche, fröhliche Glaubensfreudigkeit zerſtört, der Glaube krankte an dem tödtlichen Biß der Skepſis.

Stand nun einem ſo gearteten Individuum die orthodoxe und pietiſtiſche Vorausſetzung feſt, daß die Schrift als abſolute, unantaſtbare, göttliche Wahrheit in allen ihren Theilen vom Subject lebendig angeeignet werden müſſe, ſo mußte es ſich Gewalt anthun, es mußte den Glauben erzwingen, die Kirchen- und Schriftlehre wurde wieder eine äußere, zwingende Auctorität, die ſich nicht natürlich und lebendig mit dem Subject vermittelte, und das fortwährende Beſtreben, dieſe Schriftlehre nun doch lebendig zu machen, glich dem unerquicklichen Geſchäft, dem ſich nur Todte unterziehen können, einen Leichnam fort und fort mit künſtlichen Mitteln einzubalſamiren und in einem ſcheinbaren Leben zu erhalten. So mußte nothwendig dieſe Frömmigkeit etwas Ungeſundes, Saures, Gedrücktes annehmen; man merkt ihr auf allen Schritten den Zwang und die Gewalt an, die man ſich angethan hat; die fortgeſetzte, unnatürliche Kaſteiung der Vernunft gab dieſer Richtung einen peinlichen, finſteren, ängſtlichen Anſtrich, den wir bei allen Mönchen

finden. Da aber trotz alledem und alledem die Welt Welt blieb und die Wiſſenſchaft und Vernunfterkenntniß fortſchritt und Siege feierte, ſo entſtand auf Seiten dieſer Gläubigen eine gereizte, verbitterte Stimmung gegen den „Zeitgeiſt“, und weil man die Wiſſenſchaft mit ihren eigenen Mitteln grundſätzlich nicht widerlegen konnte, ging's an ihre Träger mit Intriguen, moraliſchen Verdächtigungen, oder mit Anrufung der weltlichen Gewalt. Dieſes unedle Geſchäft, der Großinquiſitor der proteſtantiſchen Kirche zu ſein, hat der Pietismus ſehr frühe übernommen, als — etwa dreißig Jahre nach ſeinem erſten Auftreten — die Orthodoxie, die ihn Anfangs verfolgt hatte, zu ihm übertrat und er nun aus einer verfolgten Sekte zur herrſchenden Kirche geworden war; ſchon 1723 — Spener war noch nicht zwanzig Jahre todt — wurde auf Betrieb der Pietiſten, wobei ſehr viel Menſchliches mit unterlief, der Filoſof Wolf aus Halle verjagt, und deſſen Schüler, Lorenz Schmid, Herausgeber der Wertheimer Bibelüberſetzung, auf die Anklage des Pietiſten Lange in's Gefängniß geworfen, aus dem ihn erſt nach mehreren Jahren die Flucht befreite.

Die Gewalt, die ſo das Subject durch ſeine Stellung zur Schrift an ſich und an Andern zu üben genöthigt war, mußte auch zu einer Gewaltthätigkeit gegen die Schrift führen. Es iſt nicht zu verkennen, daß der Pietismus für allgemeinere Verbreitung des Bibelſtudiums viel gethan hat, nachdem die ihm vorangehende Orthodoxie ohne ernſtliches Studium der Schrift nur einzelne Streitſätze aus derſelben zuſammengeſucht hatte; es muß anerkannt werden, daß der Pietismus die unverſieglichen Ströme des religiöſen Lebens, die dort fließen, dem chriſtlichen Volk wieder geöffnet hat, aber ein unbefangenes Verſtändniß der Schrift war ihm unmöglich gemacht. Steht die Vorausſetzung feſt, daß die Bibel in allen ihren Theilen untrügliches Gotteswort iſt, von deſſen unbedingter Annahme die Seligkeit abhängt, ſo kann man ſie nicht unbefangen auffaſſen, man wird ihr immer Gewalt anthun. Ein Laie würde

ſich entſetzen über die reſpectwidrige Behandlung, welche die Schrift ſich von den Theologen mußte gefallen laſſen, über die unverantwortliche Verdrehung des oft ſo einfachen Sinnes, über die naturwidrige Einſchachtelung, die man z. B. mit den vier evangeliſchen Berichten über das Leben Jeſu vorgenommen hat, um ſie einander harmoniſch zu machen, über die typologiſchen und allegoriſchen Monſtroſitäten, die man z. B. in das Buch Daniel, in das Hohe-Lied Salomo's, in die Offenbarung Johannis hineinlegte, über all' die großen Künſte der Exegeſe, mit denen man heute noch die augenſcheinlichſten Thatſachen wegzubringen weiß, und die oft einen völligen Mangel an Gewiſſenhaftigkeit und Wahrheitsliebe verrathen. Das Alles wegen der orthodoxen Vorausſetzung, die dem Pietismus zu Grunde liegt!

Die Wiedergeburt und innere Erneuerung des Menſchen iſt die Hauptſache, aber ſie beſteht in der lebendigen Aneignung des Schriftinhalts, iſt alſo gebunden an dieſen; wo daher dieſes Letztere fehlt, kann auch das Erſte nicht ſein, da gibt es kein wirkliches religiöſes Leben. Der Pietismus iſt dualiſtiſch und intolerant. Er macht überall aut — aut, er ſcheidet ſchroff zwiſchen Finſterniß und Licht, zwiſchen Wahrheit und Lüge, zwiſchen Chriſtus und Belial, zwiſchen Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen, zwiſchen Seligen und Verdammten. Extra Christum nulla salus; außerhalb des chriſtlichen Erlöſungsgebietes iſt nur Finſterniß, Sünde und Verdammniß, daher natürlich zum Voraus alle Heiden verdammt, innerhalb des chriſtlichen Erlöſungsgebietes Alle, deren religiöſes Leben ſich nicht in den durch Schrift und Kirchenlehre beſtimmten Formen äußert, d. h. die Unwiedergeborenen, die Ungläubigen verdammt. Der engherzigſte, ausſchließlichſte Partikularismus, der ſich denken läßt? Man kann nicht ſagen, daß der Pietismus den Andersdenkenden, d. h. Ungläubigen verfolgen helfe, wie es die katholiſche Kirche thut; wo der Pietismus bei einem Menſchen Herzensſache iſt, wird er den Irrenden beweinen als

einen Verlornen, und ihm nachgehen, um ihn noch zu retten und zu bekehren, daher überall das auf Bekehrung ausgehende, sich um Andere abängstigende Wesen, das wir in pietistischen Kreisen treffen. Aber von Toleranz kann man gleichwohl beim Pietismus nicht reden. Wahrhaft tolerant kann man nur sein, wo man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Heil des Menschen, ganz unabhängig von theoretischen Glaubensansichten, auf der inneren Stellung des Gemüthes zu Gott, auf der frommen Gesinnung beruhe; tolerant kann nur sein, wer die Wahrheit auch im Irrthum, das Licht auch in der Finsterniß, Gott auch im Sünder sieht und anerkennt. Der Begriff der Toleranz ist ein zwar ächt christliches, aber außerkirchliches, modernes Gewächs, und es ist gut, daß unsere Hochkirchlichen, Herr Stahl und Consorten, es offen bekennen: „Christenthum und Religion ist von Hause aus die Intoleranz".

Sieht der Pietismus in Jedem, in welchem sich das religiöse Leben nicht in den durch Schrift und Kirchenlehre bezeichneten Formen äußert, einen Unwiedergeborenen und Ungläubigen, so sieht er auch in allen Gebieten des menschlichen Lebens, in welchen sich die unmittelbare Beziehung des Gemüthes auf Gott und auf Christus nicht darstellen läßt, nur Sünde und Welt. Diese Anschauung wird sich positiv dadurch geltend machen, daß der Pietist in allem seinem Thun und Reden diese Beziehung auf Gott und Christus ausdrücklich hervorhebt, Allem, auch dem an sich Unbedeutendsten eine religiöse Bedeutung äußerlich anheftet, Allem eine christliche Etiquette aufklebt, einen religiösen Zettel anhängt, wodurch die Welt zwar gesalbt, aber nicht geweiht wird; daher jene religiöse Coteriesprache, welche diesen Kreisen eigenthümlich ist, die Gewohnheit, die göttliche Gnade und den lieben Heiland überall hineinzuziehen; daher der übermäßig hohe Werth, der auf solche Werke gelegt wird, in welchen die Beziehung auf die Religion unmittelbar hervortritt, wie innere und äußere Mission, Conventikel, Beten, Hausgottesdienst u. s. w.; man nennt das „specifisch christliche" Werke,

die man für die eigentlichen Zeichen der Wiedergeburt, für den Maßstab der lebendigen Frömmigkeit nimmt. Man hat einen specifischen Christus, man will eine specifisch christliche Filosofie, eine christliche Naturwissenschaft, als wäre das Christenthum etwas Anderes, als sittlicher Geist, der alle Kreise des Menschenlebens durchdringt und veredelt. Diese specifische Christlichkeit macht sich in diesen Tagen sogar in den Annoncen der Zeitungsblätter breit: man sucht eine christliche Dienstmagd, einen christlichen Schreiner ꝛc. Christlich bezeichnet hier nicht die sittliche Tüchtigkeit, den moralischen Charakter — denn das ist heidnisch —, sondern bestimmte äußere Formen und Fraſen, an denen man die Christlichkeit erkennt. O warum hat doch Christus das sehr unspecifisch christliche Wort gesprochen: Nicht Alle, die zu mir „Herr, Herr“ sagen, werden in's Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel?

Negativ zeigt sich dieselbe Anschauung darin, daß man alles „bloß Weltliche“, dem sich keine specifisch religiöse Bedeutung abgewinnen läßt, geringschätzt. Dieß trat besonders in dem oben erwähnten Streit über die sogenannten Mitteldinge (ἀδιάφορα) hervor. Die Gegner Spener's hatten freilich sehr Unrecht, wenn sie sagten: Tanzen, Theaterbesuchen, der Genuß der geselligen Lebensfreuden ꝛc. seien sittlich gleichgültige Dinge, die mit der Religion nichts zu schaffen haben, denn es gibt keine Handlung und kein Lebensgebiet, das sittlich gleichgültig wäre, aber ebenso Unrecht hatten die Pietisten, wenn sie bestimmte Thätigkeiten ihrem Inhalt nach an sich schon für Sünde erklärten, welche die sittliche Form und den sittlichen Werth erst durch das Subject und dessen ganze Gesinnung erhalten; sie thaten dieß aber ihrer Grundanschauung getreu, weil allerdings allen jenen Thätigkeiten keine „specifisch christliche“ und unmittelbar religiöse Bedeutung abgewonnen werden kann. Es ist bezeichnend genug, daß Spener's Schüler selbst das Spazierengehen für Sünde hielten. Zwar, daß Spener, wie uns

ſeine Biografen erzählen, in den vierzehn Jahren ſeines Berliner Aufenthalts nur zweimal den Garten hinter ſeinem Hauſe betreten hat, hat ohne Zweifel ſeinen Grund in dem ungeheuren Fleiß dieſes Mannes, in ſeinem ernſten, unausgeſetzten Studium; aber das Spazierengehen, ſofern es als eine natürliche Lebensfreude erſcheint und betrieben wird, mußte der Pietismus grundſätzlich verdammen. Es iſt aus der innerſten Seele des Pietismus herausgeredet, wenn Thomas von Kempis, in ſeiner „Nachfolge Chriſti“ ſagt: „Es iſt ſehr lobenswerth an einem gottſeligen Menſchen, wenn er ſelten ausgeht, ſich nicht gerne ſehen läßt und auch andere nicht ſehen will. Was willſt du ſehen, was du nicht haben darfſt? Die Welt vergeht mit ihrer Luſt. Die ſinnlichen Begierden treiben dich hinaus, umherzugehen, aber wenn die Stunde geſchlagen hat, was bringſt du mit nach Hauſe, was anders, als ein beſchwertes Gewiſſen und ein zerſtreutes Herz? Wenn du Alles in der Welt ſehen könnteſt, was wäre es anders, als ein eitles Gaffen? Hebe dein Auge zu Gott empor und bete für deine Sünden.“

So iſt dem Pietismus Alles bloß weltlich, was die innere Herzensfrömmigkeit nicht unmittelbar darſtellt und fördert; daher ſeine Gleichgültigkeit gegen das ſtaatliche und bürgerliche Leben, gegen die Erde mit ihren Sorgen und Geſchäften. Das iſt ja Alles nur zeitlich und irdiſch und hat für die abſtracte Innerlichkeit dieſes religiöſen Lebens nur die Bedeutung eines unausweichlichen Fluches, den man tragen müſſe, weil ihn Gott zur Strafe für unſere Sünde auferlegt hat. Der Pietismus hat das Volk der Theilnahme an der ſittlichen Geſtaltung des bürgerlichen und politiſchen Lebens entfremdet, er dient dem politiſchen Abſolutismus, weil er gute Unterthanen, aber ſchlechte Bürger macht, und wird daher von dieſem beſchützt und begünſtigt, er knickt überall die geſunde Volkskraft und wirkt im Ganzen nur demoraliſirend. Das iſt der Fluch, den die Natur überall an das Stehenbleiben gehängt hat. Die gleiche weltfeindliche Richtung zeigt der Pietismus in ſeinem Ver-

hältniß zur Kunst und Wissenschaft. Die Kunst wird nur anerkannt, soweit sie religiösen Zwecken dient und die Wissenschaft nur, soweit sie sich als Mittel der religiösen Erbauung nützlich erweist. Wenn sie tendenzlos sich durch ihre eigenen, immanenten Gesetze bestimmen, wo die Kunst das Natur-Schöne und das natürliche Menschenleben wahrheitsgetreu darstellt, wo die Wissenschaft, unbeirrt durch überlieferte Auctoritäten, auf die Erkenntniß der Welt lossteuert, da werden sie geächtet. Darum sind Schiller und Göthe Heiden und die ganze moderne Wissenschaft ist unchristlich, und Herr Stahl in Berlin decretirt und der ganze Chorus jauchzt's ihm nach: „die Wissenschaft muß umkehren", wie einst der Papst decretirt hatte: die Erde muß stille stehen, Eppure si muove. Consequent haben daher die späteren Pietisten bis auf den heutigen Tag die religiöse Aufsicht über alle freien Bewegungen im Leben und in der Wissenschaft übernommen; wo diese sich in ihrem Gebiet frei entwickeln, da müssen sie dieser exclusiven Frömmigkeit als etwas Weltliches, ja Teuflisches erscheinen, und es ist eine merkwürdige Ironie des Schicksals, daß diese „Stillen im Lande" später kirchliche Polterer geworden sind, daß dieselbe Richtung, die sich einst scheu vom Schauplatz der Welt zurückzog, heute als neueste Kirchlichkeit mit Lärmen und Tosen auftritt und mit ihrer geräuschvollen Reich Gottes-Industrie „in Religion macht."

Ich kann mich nicht enthalten, die trefflichen Worte hieher zu setzen, mit welchen Herr Elteſter in der protestantischen Kirchenzeitung 1854 Nr. 25 den späteren Pietismus gezeichnet hat. „Die Nachfolger Spener's wandten sich je länger je mehr ausschließlich dem Practischen, dem unmittelbar Erbaulichen und Gefühligen zu und vernachlässigten darüber den Ernst des Studiums, verloren die spenersche Kraft, Klarheit und Gediegenheit: die Folge war auch für ihre Predigt verschwimmende Weichlichkeit, süßliche Bilderei, zuletzt Salbaderei. Sie wandten sich von Kunst und Wissenschaft gänzlich ab, und verfielen dafür in unschönes und unverständliches

Weſen. Ja ſie zogen ſich überhaupt von dem Leben zurück und beſchränkten ſich lediglich auf perſönliche Herzensfrömmigkeit und das fromme Leben des Hauſes. Nun ſteht es aber mit der Frömmigkeit ſo, daß ſie freilich das Allerperſönlichſte iſt, daß ſie aber dennoch nur da ſich kräftig und geſund erhalten kann, wo ſie das Streben und den Muth hat, wie die Perſon ſo auch die Welt zu durchdringen, und ſchlechthin Allem den Stempel des Glaubens aufzudrücken, alle Verhältniſſe, alle Seiten, alle Mächte des Lebens mit dem Geiſte des Evangeliums zu durchdringen und aus demſelben neu zu geſtalten. Unſer Glaube iſt der Sieg, der die Welt überwindet: thut oder ſucht er das nicht, ſo iſt und wird er ſelbſt ſchwach und krank. Es iſt mit dem Reiche Gottes wie mit dem Sauerteige, der ja auch verdirbt wo er nicht in das Mehl gethan wird. In dem Maße, wie die pietiſtiſche Richtung ſich aus dem Leben zurückzog und die Organe nicht findend, durch welche ſie die Kirche im Großen umgeſtalten konnte, rein ſich auf private und häusliche Erbauung beſchränkte, verlor ſie an ihrer urſprünglichen Tüchtigkeit, es trat der ſpätere kleinliche, peinliche, trübe und unklare, ſich um Andere abängſtigende, ſäuerlich-ſüße, demüthige und doch ſo hochmüthige Pietismus, genug das Weſen ein, das uns alle oft ſo widerwärtig berührt. War dies für die Richtung zu beklagen, daß das Salz alſo dumm ward: ſo war nicht minder der Schade für die Welt und die Entwicklung des Weltbewußtſeins groß. Denn dieſe von dem Pietismus verſtoßen, gingen nun auch ihren Weg für ſich und entwickelten ſich neben und fern von dem Pietismus und der im Pietismus vertretenen Frömmigkeit. Die Folge war ein Jahrhundert, das uns die Blüthe unſerer Literatur und in derſelben ſelten einen bewußten Zuſammenhang mit dem frommen Glauben der Kirche zeigt.“

Sechster Brief.

Es herrscht eine merkwürdige Solidarität des Geistes unter unsern europäischen Kulturvölkern. Sie gleichen einem Körper, dessen Zuckungen jedes Glied durchzittern. Der mittelalterliche Katholicismus hatte in allen den gleichen Geist und die gleichen Formen ausgewirkt; die Reformation war von allen als ein dringendes Bedürfniß empfunden worden; obwohl ihr siegreiches Durchdringen bei mehreren derselben durch eigenthümliche, oft zufällige Umstände verhindert worden ist. Auch das orthodoxe Kirchenthum zeigte sich mit den gleichen Erscheinungen, in allen protestantischen Ländern lutherischer, wie reformirter Confession. Aber keine geistige Bewegung ist allgemeiner und solidarischer gewesen, als diejenige, welche seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts die vollständige Auflösung der altkirchlichen Weltanschauung herbeigeführt hat; an jenen großartigen Bildungskämpfen, welche das ganze achtzehnte Jahrhundert beherrschten, und die man gewöhnlich als das Zeitalter der Aufklärung zu bezeichnen pflegt, haben alle europäischen Kulturvölker, jedes in seiner Weise, Theil genommen und selbst die katholische Kirche konnte ihrem Einfluß nicht widerstehen. England, das schon hundert Jahre vor der Reformation seinen Wycliffe gehabt hatte, ging auch diesmal voran. Zwar hatten sich schon überall, in Frankreich, in Holland, in Deutschland dreiste Anfänge an's Licht gewagt; Holland war eine Zeit lang die Frei-

ſtätte der Des Cartes, Spinoza und Bayle geweſen, aber die Anſchauungen dieſer Männer drangen noch nicht in die öffentliche Meinung ein; Spinoza lag noch ein Jahrhundert lang nach Leſſing's Ausdruck „wie ein todter Hund“ begraben; auch in Deutſchland ſtanden Männer, wie Leibnitz und Thomaſius noch ziemlich vereinzelt. In England fand der neue Geiſt einen günſtigen Boden; durch den Sturz der Stuarts hatte es kirchliche und bürgerliche Freiheit erobert; ein praktiſch verſtändiger Sinn machte ſich geltend; die Filoſofie Locke's (1632—1704), den geſunden Menſchenverſtand mit den weſentlichſten Forderungen der Religion auf allgemein faßliche Weiſe verbindend, ging in die allgemeine Bildung des engliſchen Volkes über; jene ſchlichte Vernunftreligion, die man mit dem Namen Deismus bezeichnet, wurde von Gelehrten und Handwerkern mit beredter Zunge verkündigt und drang in alle Kreiſe ein.

Frankreich folgte und übernahm die Propaganda, was um ſo leichter war, als bekanntlich damals ganz Europa ſich nach dem franzöſiſchen Geſchmack richtete. Rouſſeau, Voltaire, Diderot, die franzöſiſchen Encyclopädiſten traten auf. Ungeheuer iſt der Einfluß dieſer Aufklärer auf ihre Zeit. Schonungslos richten ſie ihre Pfeile gegen alles in Staat, Religion und Sitte herrſchende Unfreie und Verkehrte, gegen das ganze Reich der beſtehenden Vorſtellungen, des Ueberlieferten, Poſitiven; ſie zeigten in ihrer kecken, geiſtreichen Art den Widerſpruch, in welchem die ſtaatlichen und kirchlichen Zuſtände mit den unabweisbaren Forderungen der Vernunft ſtanden. Sie ſuchten alles für feſt Geltende, ſobald es ſeine Exiſtenz vor der Vernunft nicht zu rechtfertigen vermochte, in dem Glauben der Welt zu erſchüttern, und dem denkenden Menſchen das volle Bewußtſein ſeiner Freiheit zu geben. War auch das, was dieſe Männer an poſitivem Gehalt zu bieten wußten, ſehr dürftig und gering, in ihren Negationen waren ſie vollſtändig berechtigt — gegen die Liederlichkeit elender Höfe, gegen die hündiſche Kriecherei der Unterthanen, gegen eine herrſchſüchtige, heuchleriſche, bis in's Mark ver-

verbene Pfaffenſchaft, welche blinde Unterwürfigkeit, gegen eine verrottete Kirche, welche Ehrfurcht verlangte, gegen ſociale Zuſtände, welche jeden denkenden Menſchen und jedes ſittliche Gefühl auf's Tiefſte empörten. Darum lauſchte ihnen alle Welt. Die Regierung verfolgte ſie und verbrannte ihre Bücher; aber bei Hoch und Niedrig ſind ſie die gefeierten Helden. Mehrere Fürſten und Staatsmänner verſuchen, die Verwaltung ihrer Länder nach dieſen neuen Ideen einzurichten (Friedrich der Große, Joſef II., Pombal, Struenſee, Peter Leopold von Toskana u. ſ. w.).

Am ſpäteſten folgte Deutſchland, aber um ſo länger harrte es aus; es vertiefte die neuen Ideen und gab ihnen die gediegene, wiſſenſchaftliche Grundlage in den filoſofiſchen Syſtemen der Leibnitz-wolfiſchen Schule und des allgewaltigen Kant; während bei den andern Völkern die filoſofiſche Thätigkeit mit den Kämpfen des achtzehnten Jahrhunderts geſchloſſen iſt, beginnt die ſchöpferiſche Periode Deutſchlands in ſeiner Filoſofie und Theologie des neunzehnten Jahrhunderts. Jetzt freilich will die kirchliche Reaction Allem dem, was in dieſen zweihundertjährigen Kämpfen errungen worden iſt, die Berechtigung abſprechen; Alles das ſoll nur ein kindiſcher Traum geweſen ſein, in welchem der Menſchengeiſt meinte in prometheiſchem Uebermuth den Himmel zu erſtürmen und mit wächſernen Flügeln die Sonne zu erreichen; aber nur ruhig, Bürger! Dieſe Cirkel werdet ihr nicht zertreten, und Prometheus wird noch einmal die hinkenden Hefäſte erwürgen, die ihn an den Felſen geſchmiedet, und die Geier rupfen, die von ſeiner Leber gezehrt haben.

Fragen wir nun: welches ſind die hauptſächlichſten Mächte geweſen, welche dieſen gänzlichen Umſchwung der ſittlichen und religiöſen Weltanſchauung herbeigeführt haben?, ſo treten uns in erſter Reihe zwei Wiſſenſchaften entgegen, die erſt ſeit dieſer Zeit wieder anfangen, eine ſelbſtändige und bedeutende Stellung unter den Fächern des menſchlichen Wiſſens einzunehmen: die Naturforſchung und die Filoſofie.

Was die Naturforschung betrifft, so war es wieder England, welches bahnbrechend vorangegangen ist. Hier hatte Baco von Verulam (geb. 1561, gest. 1626) schon früher zum ersten Mal die Erfahrung, d. h. die beobachtende und experimentirende Naturforschung zum wissenschaftlichen Princip erhoben im bewußten Gegensatz gegen die bisherige Methode der Wissenschaft. In einem Brief vom Jahr 1591 bezeichnet er selber seinen Standpunkt vortrefflich: „Ich gestehe, daß ich in der Wissenschaft so weite Ziele verfolge, als bescheidene im Staat; denn ich habe alles Wissen zu meiner Provinz gemacht; könnte ich nur daraus zweierlei Räuber vertreiben, die theils durch Wortgezänk, theils durch mündliche Ueberlieferungen und allerhand Betrügereien so viel Schaden angerichtet haben, so hoffe ich an ihre Stelle fleißige Beobachtungen, wohlbegründete Schlüsse, nützliche Erfindungen und Entdeckungen zu setzen.“ Er verlangt daher eine Reformation und Radicalkur der Wissenschaften, erstens durch Zurückführung der Wissenschaft auf die Erfahrung und Naturforschung, zweitens durch die Reinigung des Geistes von allen überlieferten Vorurtheilen. Bako bekämpfte besonders das Verfahren der bisherigen Theologie, welche die Natur als ein willenloses Werkzeug in der Hand eines übernatürlichen Gottes betrachtet hatte, um in derselben ethische und religiöse, also außer ihr gelegene Endzwecke durch wunderbare Mittel zu verwirklichen; er schließt die Endursachen, die Zweckbegriffe aus der Betrachtung der Natur aus und will ihre Erscheinungen nur aus rein physikalischen Ursachen erklären. Er läugnet zwar nicht die höchste ordnende Intelligenz, Gott, und die Zweckmäßigkeit der Welt, aber er faßt die Welt zugleich als ein Ganzes, in welchem die einzelnen Dinge und Erscheinungen durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung auf's Strengste unter einander verknüpft sind, als einen Zusammenhang, der nirgends durchlöchert und unterbrochen ist. Dieser Naturbegriff ist der ganzen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts gemeinsam, wie er auch seitdem das Eigenthum aller

neueren Wiſſenſchaft geblieben iſt. Vor dieſem Begriff zerfiel die fantaſtiſche Wunder- und Zauberwelt, in welcher der mittelalterliche Geiſt befangen geweſen war; die Nachtgeſpenſter des früheren Aberglaubens, welche auch in der Blüthezeit des orthodox-proteſtantiſchen Kirchenthums ihren wüſten Spuk getrieben hatten, die Teufel, Kobolde, Hexen ſanken in die Abgründe ihrer Finſterniß vor dieſem lichten Geiſte, der mit Meßſtange und Experiment in alle Winkel drang.

Bako hatte freilich den guten Samen in einen Anfangs trägen Boden und in ungünſtiger Zeit geſäet; in ſeinem letzten Teſtamente hatte er, weil er ſeine Zeit kannte, ſeinen Ruhm feierlich dem nächſtkommenden Zeitalter vermacht. Und wirklich — ſeit der Mitte des ſiebenzehnten Jahrhunderts kommt der Geiſt Bako's zur Herrſchaft; die Experimentalwiſſenſchaft wurde Modeſache. „Die Transfuſion des Blutes, — ſo ſchildert der engliſche Geſchichtsſchreiber Macaulay die damalige geiſtige Bewegung — das Wägen der Luft, das Fixiren des Queckſilbers nahm das allgemeine Intereſſe in Anſpruch; alle Klaſſen wurden von der herrſchenden Stimmung fortgeriſſen. Der Cavalier und Rundkopf, der Staatskirchenmann und der Puritaner waren wieder einmal Eins; Theologen, Juriſten, Staatsmänner, Fürſten verherrlichten den Triumf der bakoniſchen Filoſofie; Poeten befangen mit wetteifernder Glut die nahe goldene Zeit. Selbſt feine Damen fanden dann und wann, es ſtehe ihnen gut, wenn ſie Geſchmack an der Naturwiſſenſchaft affectiren, fuhren ſechsſpännig in Gresham's Curioſitätenſammlung, und brachen in einen Schrei des Entzückens aus, wenn ſie fanden, daß wirklich ein Magnet eine Nadel anziehe und wirklich ein Mikroſkop eine Fliege ſo groß, wie einen Sperling erſcheinen laſſe. Kein Reich der Natur blieb damals unerforſcht. Die Fantome, welche ganze Jahrhunderte der Finſterniß hindurch in der Welt umgegangen waren, flohen eins nach dem andern vor dem Lichte. Die Aſtrologie und Alchymie wurden zum Spott. Bald gab es kaum mehr eine Grafſchaft, wo

nicht mehrere der Friedensrichter verächtlich lächelten, wenn ein altes Weib vor sie gebracht wurde, weil sie auf Besenstielen geritten sei, oder dem Vieh eine Seuche gemacht habe.“ Daß dieser Geist sich in der altkirchlichen Dogmatik, deren Hauptbegriffe sich in einer transscendenten übernatürlichen Welt bewegten, nicht mehr heimisch fühlen konnte, versteht sich von selbst; sie hatte den Anhalt im Bewußtsein der Menschen verloren, und der Deismus fand selbst in den widerstrebenden und ihn bekämpfenden Köpfen der Theologen Eingang.

Besonders wichtig ist aber für die Umwandlung der religiösen Weltanschauung Ein Zweig der Naturwissenschaft geworden: die Astronomie, welche eben um jene Zeit ihre wissenschaftliche Vollendung erhielt durch den Engländer Isaak Newton. Hermann Hettner in seiner vortrefflichen Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts sagt darüber: „Die Thatsachen, die Copernikus gesehen, Keppler in allgemeine Gesetze gebracht hatte, zeigt Newton nach ihren inneren Gründen und in ihrer ewigen Vernunftnothwendigkeit durch seine Gravitationstheorie. Diese Theorie, wie sie der Astronomie ihre Vollendung gibt, ist auch kulturgeschichtlich von hoher Bedeutung. Eine Welt steht vor uns, ohne Wunder und Willkühr, ohne Zweck und Absicht, in ihren kreisenden Bahnen rein in sich selbst ruhend und sich durch sich selbst erhaltend, eine Welt der Vernunft und Wahrheit, eine Welt ewiger, stillwaltender Gesetzmäßigkeit. Aus einer fantastischen Traumwelt tritt der Mensch erst jetzt in die Wirklichkeit der Natur ein.“ Newton vor Allen steht daher an der Spitze jener befreienden Kämpfe, die das achtzehnte Jahrhundert zum Jahrhundert der Aufklärung gemacht haben, obwohl seine eigenen theologischen Meinungen noch sehr wenig aufgeklärt sind.

Wo waren jetzt die orthodoxen Vorstellungen von Himmel und Erde und Hölle hingekommen? Wo blieb die ausnahmsweise stille stehende Sonne Josua's? Wo die Erde als der Inbegriff

der Welt, über welcher der Himmel sich wölbte als der Aufenthaltsort Gottes und der Seligen, unter welcher die Hölle sich ausdehnte als der Ort des Teufels und seiner Genossen? Wo der Unterschied zwischen dem Oben und Unten, zwischen dem Drüben und Hüben? Schleiermacher in einer Predigt am Gedenktag der Verstorbenen spricht die Umwandlung der religiösen Anschauung, welche durch die Erkenntnisse der Astronomie bewirkt worden ist, folgendermaßen aus: „Der Himmel ist uns nicht mehr das feste, über unserem Weltkörper ausgespannte Gewölbe, an welchem die glänzenden Punkte, welche die Nacht erleuchten, angeheftet sind; er ist uns auch nicht mehr der Ort, an welchem das ewige und höchste Wesen einen besonderen Sitz und Wohnplatz hätte. Die lichten Punkte haben sich der Einsicht des Menschen erweitert und vergrößert zu einer unendlichen Menge von Körpern, wie der hier, den wir bewohnen; mit dieser erweiterten Vorstellung von den Gestirnen ist uns nun auch das Gewölbe selbst, an dem sie uns erscheinen, auseinander gegangen zu einem unermeßlichen, unbekannten Raum. Nur das wissen wir, daß das ewige und höchste Wesen eben so wenig diesen, als irgend einen anderen besonderen Ort haben kann, an welchem es wohne, weil es dann immer, wenn auch nicht in demselben eingeschlossen sein, doch wenigstens sich anders zu demselben verhalten müßte, als zu andern Oertern. Das können wir aber nicht mehr denken sondern gleich allgegenwärtig ist uns Gott und seine Wohnung ist überall.“ Man muß die Consequenzen nur ausdenken können, die hierin liegen — und es bedürfte dazu keines besonders scharfen Verstandes —, um bald zu sehen, daß der ganzen überlieferten Kirchenlehre damit der Boden ausgeschlagen ist. Die Kirche hat auch vom Anfang an die Unvereinbarkeit dieser astronomischen Theorie mit den biblisch-kirchlichen Vorstellungen erkannt; Melanchthon befürchtete davon die größte Gefahr für die Kirche, und der Papst zwang den Galilei,

die Bewegung der Erde um die Sonne abzuschwören*); nur die modernen Restaurationstheologen sehen Nichts.

Einen ebenso bedeutenden Antheil an dem Umschwung des Geistes, wie die aufblühenden Naturwissenschaften, hatte die Filosofie, die erst in diesem Zeitraum sich ihrer Bedeutung bewußt wird und aufhört, die Magd der Theologie zu sein. Der eigentliche Begründer der neueren Filosofie ist Des Cartes oder Carteſius. Geboren den 31. März 1596 zu la Haye in der Touraine, aus einem vornehmen, altfranzösischen Geschlecht wurde er in dem Jesuitencollegium zu la Fleche erzogen; als achtzehnjähriger Jüngling verließ er das Collegium, wo er sich bei seinen Mitschülern den Beinamen des jungen Filosofen erworben. Angeekelt von der todten Büchergelehrsamkeit ergibt er sich den Zerstreuungen des vornehmen Weltlebens in Paris. Aber auch das befriedigt ihn nicht; er zieht sich in eine Vorstadt von Paris zurück und lebt verborgen zwei Jahre den Studien, bis ihn seine Freunde entdecken und wieder in's Weltleben einführen. Er will die Welt kennen lernen, und nimmt Kriegsdienste zuerst bei den Holländern, dann bei den Baiern, zuletzt bei den Kaiserlichen. Aber im Strudel des Soldatenlebens erwachte von Neuem der Denker; er verläßt den Kriegsdienst und durchwandert, um seinen Wissenstrieb zu befriedigen, in mehrjährigen Reisen halb Europa und begibt sich endlich 1629 nach Holland, um hier ungestört und unbekannt der Filosofie zu leben und die Reformation der Wissenschaft zu vollziehen. Vielfach angefeindet und des Atheismus angeklagt von

*) Es ist ergötzlich, in dem dießjährigen Fastenmandat des Bischofs von St. Gallen den Satz ausgeführt zu lesen: die katholische Kirche stehe mitten im Wechsel menschlicher Meinungen und Einrichtungen allein unbeweglich und unveränderlich und gleiche hierin der Erde, welche sich heute noch wie vom ersten Tag der Schöpfung an um die Sonne bewege. Das ist naiv! Freilich bewegt sich die Erde; aber die katholische Kirche, indem sie jetzt dieses Factum anerkennt, das sie früher verläuguet hat, zeigt eben damit, daß sie sich auch verändert.

den fanatiſchen Theologen begab er ſich nach zwanzigjährigem Aufenthalt in Holland auf eine Einladung der Königin Chriſtine von Schweden nach Stockholm, wo er nach einem Jahre — 1650 — ſtarb.

Dasjenige, wodurch die carteſianiſche Filoſofie epochemachend iſt, und wodurch ſie an die Spitze der mit dem achtzehnten Jahrhundert beginnenden Bewegung der Geiſter tritt, läßt ſich in zwei Schlagworte zuſammenfaſſen, die er ſelber gebraucht hat: „Man muß an Allem zweifeln“, alſo der Zweifel an Allem, was der Menſch vorfindet, iſt der Anfang der Filoſofie. Aber dieſes Wort hat hier nicht den Sinn der blaſirten Weltverzweiflung, in welchem der „Prediger“ des alten Teſtaments ſagt: „Alles iſt eitel“; ſondern Carteſius fährt fort und ſagt: „Ich denke, alſo bin ich.“ Wenn ich an Allem in der Welt zweifle, ſo ſteht wenigſtens das Subject, das ſo zweifelt, ſicher; das zweifelnde, denkende Subject iſt das einzig Feſtſtehende, alſo das Denken, die denkende Vernunft ſtellt ſich Allem gegenüber und iſt allein ihrer ſelbſt gewiß. Daraus folgt unmittelbar, daß Nichts in der Welt als Wahrheit gelten kann, was ſich nicht vor der Vernunft gerechtfertigt hat, was die Feuerprobe des Gedankens nicht beſtehen kann. Mit dieſer Vorausſetzung oder vielmehr ſo vorausſetzungslos tritt der denkende Menſch an die Welt heran und ſucht ſie zu begreifen als ein vernünftiges, geordnetes Ganze, und das heißt: filoſofiren. Es iſt leicht zu ſehen, daß die Grundſätze, welche Carteſius an die Spitze der neueren Filoſofie geſtellt hat, einerſeits der ganzen überlieferten kirchlichen Theologie entgegengeſetzt, andererſeits eben ſo gewiß ein weſentliches Stück des wahren Proteſtantismus und die Vollendung desjenigen ſind, was in der Reformation angefangen im orthodoxen Kirchenthum unterdrückt worden war. Der Theologie galt die Schriftauctorität — im beſten Fall; denn die orthodoxe Kirche machte auch die Symbole zur feſtſtehenden Auctorität — als das vom Denken unabhängige, zum Voraus Gewiſſe, dem ſich die Vernunft einfach zu unterwerfen habe; dieſe hatte nur das formelle

Geſchäft, die in der Schrift enthaltenen Glaubensbeſtimmungen zuſammenzuſtellen und nach den Geſetzen des Verſtandes zu verbinden — ein Geſchäft, das man mit dem Namen Scholaſtik zu bezeichnen pflegt. Dieſer neue Geiſt dagegen erhebt ſich mit ſeinem Spruch: „man muß an Allem zweifeln“ gegen jede Auctorität, die ihn in Glaube und Sitte gefangen nehmen will, und prüft erſt Alles, um dann das Gute zu behalten. Damit führt er aber nur conſequent dasjenige durch, was der Proteſtantismus von Anfang an ausgeſprochen hatte. Was Carteſius fordert und womit er zum erſten Mal Ernſt macht, iſt ja nichts Anderes, als was Luther verlangt hatte, wenn er ſagte: „Laß dich durch Nichts, wie groß es ſei, abtreiben von dem, was du als wahr und göttlich erkennſt.“ Weht in dieſer ſcharfen Bergluft des Gedankens nicht ächt chriſtlicher Geiſt? Gerade dieſes Bewußtſein der inneren Unendlichkeit, dieſe Selbſtgewißheit, mit der ſich der Geiſt als das allein Wahre und Berechtigte der ganzen ſichtbaren Welt gegenüber geſtellt hat, haben wir als ein charakteriſtiſches Merkmal des uralt chriſtlichen Geiſtes kennen gelernt.

„Der Glaube rechtfertigt, d. h. mein inneres Sein iſt allein mein wahres Sein“, hatte die Reformation geſagt. Gehört aber, „der Gedanke, der ungeſtört aus meiner Seele will fließen“, nicht weſentlich zu meinem innern Sein? Kann ich glauben, d. h. Etwas zu meinem wahren inneren Eigenthum machen, wenn ein weſentlicher Theil meines innern Menſchen, das denkende Ich in mir, dagegen proteſtirt? Gerade die Zumuthung an das Subject, ſich der überlieferten Auctorität der Schrift oder der Kirchenlehre unbedingt zu unterwerfen, hat jene Verfälſchung des Proteſtantismus herbeigeführt, die wir an dem orthodoxen Kirchenthum, wie am Pietismus beobachtet haben, und die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die von dem Carteſianiſchen Grundſatz ausging, daß das Denken das Recht und die Pflicht habe, Alles mit ſeinem Lichte zu beleuchten, d. h. aufzuklären, iſt kein fremdes Gewächs auf

dem Boden des Chriſtenthums, keine von einer ungläubigen Filoſofie importirte Pflanze, wie man ſie immer gerne darſtellen möchte, ſondern ſie iſt aus dem innerſten Mark des Proteſtantismus herausgewachſen, ſie iſt das ganz naturgemäße Ergebniß, zu welchem die bisherige Kirche und Theologie hindrängte.

Treten wir nun dieſer Periode der Aufklärung näher, nachdem wir die Hauptfactoren kennen gelernt haben, welche zu ihrer Entſtehung zuſammenwirkten! Lernen wir die eigenthümliche Geſtalt kennen, welche ſich das ſittliche und religiöſe Bewußtſein der chriſtlichen Völker im achtzehnten Jahrhundert gegeben hat!

Der erſte Grundſatz, den der neue Geiſt ausſprach, war die Gedankenfreiheit, das Recht des Denkens, Alles mit ſeinem Maßſtab zu meſſen; wir können dieß das formale Princip der neuen Richtung nennen, das ſie dem ſogenannten formalen Princip der orthodoxen Kirche, dem Princip der Schrift- und Kirchenauctorität entgegenſetzte. Mit dieſem formalen Princip hängt das materielle auf's Engſte zuſammen: aus der Autonomie des Denkens folgt die Autonomie des Willens, mit der Denkfreiheit iſt die moraliſche Freiheit unmittelbar gegeben. Trägt der menſchliche Geiſt die theoretiſchen Axiome der Wahrheit in ſich, ſo trägt er auch die moraliſchen Maximen des Handelns in ſich; die theoretiſche Vernunft unterwirft ſich nur dem, was ſie als wahr erkennt, und die practiſche Vernunft gehorcht nur dem, was ſie als ſittlich gut erkennt. Dem, was die Vernunft als ſittlich gut erkennt, ſich aus freier Selbſtbeſtimmung zu unterwerfen, alle ſeine Triebe und Neigungen unter den Gehorſam und die Zucht der Vernunft zu ſtellen, darin beſteht die Sittlichkeit des Menſchen und darauf beruht ſein Heil und ſeine Seligkeit. Dieß iſt das materiale Princip der neuen Richtung, mit welchem ſie ſich dem Grundſatz von der Rechtfertigung durch den Glauben im orthodox-kirchlichen Sinn deſſelben entgegengeſtellt hat. Hatte die Kirche bisher den ſittlichen Werth und das Heil des Menſchen abhängig gemacht

von dem Glauben an bestimmte historische Thatsachen, besonders an den stellvertretenden Opfertod Christi, und an bestimmte, daraus abgeleitete Dogmen, so heißt es jetzt: dein Werth und deine Seligkeit liegt einzig in deinem sittlichen Handeln, in deiner Achtung vor dem Sittengesetz, in deiner Liebe zum Guten. Das war die dritte Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit, die Zeit des Mannesalters in der Religion, die Lessing erwartete, aber in seiner Zeit noch nicht fand, wo das Gute nicht mehr um künftiger Belohnung willen, sondern um seiner selbst willen gethan werde, dieß das ewige Evangelium, das er profezeite und das bald darauf Kant in seinem kategorischen Imperativ verkündigte.

In diesen beiden Grundsätzen war der dritte schon enthalten: die Toleranz, die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Jetzt zum ersten Mal wurde diese ächt protestantische Idee mehr, als eine nichtige Fraze. Hatte der Mensch das Recht, an Alles den Maßstab der Vernunft zu legen, so mußte man ihn frei denken lassen; und war der wahre Werth eines Menschen in den Augen Gottes und seiner Mitmenschen einzig bestimmt durch sein moralisches Verhalten, so konnte man Jeden seines Glaubens leben lassen. Der Grundsatz der Toleranz, der unbedingten Glaubens- und Gewissensfreiheit wird daher von allen Vertretern der neuen Richtung ohne Ausnahme mit Entschiedenheit geltend gemacht; Lessing hat ihm in seinem Nathan ein unsterbliches Denkmal gesetzt und das fürstliche Haupt der Aufklärung, Friedrich der Große, hat ihn in das bekannte Wort gefaßt: „In meinem Lande kann Jeder nach seiner Façon selig werden.“ Mit der ganzen Entrüstung seines sittlichen Charakters erhebt sich Reimarus in den bekannten Wolfenbüttler Fragmenten, die Lessing nach dem Tode des Verfassers herausgegeben hat, gegen die Intoleranz der herrschenden Kirche, welche diese „Freidenker“ empfindlich genug zu fühlen bekamen. „Es widerspricht der wahren Religion, daß die vernünftigen Verehrer Gottes von den Orthodoxen verfolgt werden. Denn man bekämpft sie

durch Gewalt; ſtatt ſie zu belehren, werden ſie ausgeſtoßen; ſtatt ſie zu widerlegen, werden ſie beſtraft. Man ſchändet ihren bürgerlichen Namen, wo man ihre wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen hören und richten ſollte. Die orthodoxen Theologen bringen zur Unterdrückung der vernünftigen Religion ein ganzes Heer fürchterlicher Streiter auf die Beine, und die Obrigkeit muß als Beſchützerin des Glaubens die freidenkeriſchen Schriften in den Buchläden bei großer Strafe verbieten und durch des Scharfrichters Hand verbrennen laſſen; wo nicht die entdeckten Verfaſſer gar von ihrem Amte geſetzt oder in's Gefängniß gebracht, oder in's Elend verwieſen werden. Dann macht man ſich über die gottloſen Schriften her und widerlegt ſie in aller Sicherheit nach theologiſcher Weiſe. Daß die Intoleranz in der ganzen Chriſtenheit gleichſam durch eine gemeinſchaftliche Verabredung hauptſächlich wider die vernünftige Religion gerichtet iſt, gereicht dem Chriſtenthum und beſonders den Proteſtanten zum unauslöſchlichen Schandflecken. Man leidet in der ganzen Chriſtenheit ſo manchen ungöttlichen Aberglauben, ſo manchen albernen Irrglauben und eitlen Ceremonientand, ſo manchen Wahn und fantaſtiſche Eingebung, ja lieber die abgeſagten Feinde des chriſtlichen Namens, als eine vernünftige Religion.“ Die Toleranzidee, die damals dieſe Männer noch vereinzelt verfochten haben, iſt ſeitdem in das Bewußtſein der Völker übergegangen. Die Einſicht, daß die Seligkeit des Menſchen, d. h. ſein ihm ſelbſt empfindbarer und von Andern anzuerkennender Werth nicht in irgend einem Glauben oder Meinen, ſondern in der Geſinnung beſtehe, iſt als eine theure Errungenſchaft aus den Glaubenskämpfen der letzten Jahrhunderte anzuſehen. Sie gilt auch ſo ſehr als Axiom der jetzigen Bildung, daß es unter den ächten Kindern des Jahrhunderts ohne Weiteres als Barbarei betrachtet wird, Jemanden um ſeine Glaubensmeinungen anzufehen, geſchweige denn anzufechten (ſiehe Strauß Dogmatik Band 1. Seite 296).

Die Stellung, welche dieſe Aufklärung zur Religion und

Theologie einnehmen muß, kann nach ſolchen Grundſätzen nicht zweifelhaft ſein. Das formale Princip der Aufklärung muß ſagen: es gibt nur eine Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft („Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ war der bezeichnende Titel einer Kantiſchen Schrift); der Begriff der Vernunftreligion d. h. derjenigen Religion, welche durch Entwicklung des uns angeborenen natürlichen Gottesbewußtſeins und durch vernünftige Beweiſe entſteht, iſt der ganzen Aufklärung gemeinſam. Den Inhalt dieſer Vernunftreligion gibt das materiale Princip der Aufklärung an die Hand: die Religion kann nur beſtehen in der Befolgung der moraliſchen Geſetze als göttlicher Gebote, Religion iſt identiſch mit Moral. Wie verhält ſich aber dieſe moraliſche Vernunftreligion zur geoffenbarten und ſogenannten poſitiven Religion? Grundſätzlich muß ſie dieſelbe verneinen. Verſteht man unter poſitiver Religion die Summe von Glaubenswahrheiten, welche Gott in einem beſonderen Zeitabſchnitt der Geſchichte durch einen außerordentlichen Akt, durch ſpecielles Eingreifen in den Weltverlauf den Menſchen kund thut, ſo leuchtet ein: die Orthodoxie muß eine beſondere Offenbarung haben, weil nach ihrer Vorausſetzung von der gänzlichen Verdorbenheit und Blindheit aller Menſchen durch den Fall Adam's die Menſchen auf keinem anderen Weg zum Heil und zur Wahrheit geführt werden können, als durch ein Eingreifen von Seiten Gottes; ebenſo klar iſt aber auch: wenn der Menſch durch Anwendung ſeiner Vernunft zur Wahrheit und durch Befolgung des ihm eingeborenen Sittengeſetzes zum Heil gelangen kann, ſo bedarf es keiner beſonderen Offenbarung von Seiten Gottes.

Dieſe in den Grundſätzen des Deismus klar enthaltene Conſequenz wurde freilich nicht von Anfang an von Allen gezogen. Die Vorläufer des Deismus — Bako, Hobbes, Pierre Bayle — begnügten ſich, die Widerſprüche zwiſchen Vernunft und poſitiver Religion nachzuweiſen, ließen aber die Offenbarung ſtehen als etwas

Unbegreifliches und Unvernünftiges, dem ſich der Menſch ohne Grübeln unterwerfen müſſe. Iſt aber die poſitive Religion etwas Unvernünftiges, wie nahe lag die Aufforderung, „den vernunftwidrigen Glauben zur Ehre der menſchlichen Vernunft zu verwerfen, anſtatt ihn zur Ehre Gottes wegen ſeiner Vernunftwidrigkeit anzunehmen“? Bayle unterſchreibt im Intereſſe des Glaubens den Satz des Kirchenlehrers Tertullian: credo, quia absurdum (ich glaube, weil es ungereimt iſt), und ſtimmt mit demſelben ein, wenn er ſagt: „Daß Chriſtus, der Sohn Gottes, geſtorben, das iſt glaubwürdig, weil es ungereimt iſt; daß er von den Todten auferſtanden iſt, das iſt gewiß, weil es unmöglich iſt“. Aber der moderne Skeptiker iſt ein Schalk und lacht in's Fäuſtchen, wenn er im Intereſſe der Vernunft den Glauben recht herunterſetzen kann. Die Vernunft, mit der Bayle die Abſurdität des Kirchenglaubens nachweiſt und die gerade in dieſer Gewandtheit, mit der ſie die Widerſprüche des Glaubens aufdeckt, ihre Stärke und Uebermacht zeigt, ſieht nicht darnach aus, als wollte ſie ſich dem Kirchenglauben unterwerfen. „Die Welt, in der Bayle lebte, wollte, wie dieſer ſelbſt, lieber mit der Vernunft ungläubig, als mit dem Glauben unvernünftig ſein.“ Mögen das unſere Reſtaurationstheologen bedenken: auf jede Zeit überſpannter Gläubigkeit folgt eine Periode des extremſten Unglaubens; wenn man den Glauben in einen principiellen Gegenſatz zu der Vernunft ſtellt, ſo wird dieſe jedesmal den vernunftwidrigen Glauben verwerfen; die Voltaire und Bolingbroke bleiben dann nie aus.

In Deutſchland, wo Anfangs Leibnitz und Wolff einen künſtlichen Vertrag zwiſchen Vernunftreligion und Offenbarung niederzuſetzen geſucht hatten, zeigt Reimarus am ſcharfſinnigſten die Unverträglichkeit der Vernunft mit der Offenbarung. In den Fragmenten, die Leſſing in den Jahren 1774—78 herausgab, zeigt er theils die Unmöglichkeit einer für alle Menſchen beſtimmten, zur Seligkeit nothwendigen Offenbarung, theils weiſt er durch eine oft

ſcharfſinnige Kritik der alt- und neuteſtamentlichen Urkunden nach, daß jedenfalls dieſe keine ſolche Offenbarung enthalten. In erſterer Beziehung zeigt er, daß eine übernatürliche Offenbarung für's Erſte keinen Zweck hätte, denn gerade das Uebernatürliche daran könnte ihrer Annahme nur im Wege ſtehen; daß wir ſodann zweitens nie zu einem hinreichend begründeten Glauben an eine ſolche Offenbarung gelangen könnten, da dieſer Glaube immer nur auf ungenügendem, menſchlichem Zeugniſſe beruhe; daß es endlich drittens die größte Ungereimtheit ſei, die Seligkeit von der Kenntniß von Lehren und Thatſachen abhängig zu machen, mit welchen diejenigen, die ſie kennen, ohne ihr Verdienſt bekannt, diejenigen, die ſie nicht kennen, ohne ihre Schuld unbekannt ſeien, von welchen weit der kleinere Theil der Menſchen überhaupt Etwas gehört, welche vernünftig und gründlich zu prüfen auch von dieſem kleinen Theil nur die Wenigſten die Fähigkeit haben. Der einzige Weg zur allgemeinen Religion ſei keine geſchriebene Urkunde, ſondern das Buch der Natur, die Geſchöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menſchen, ſo gelehrten als ungelehrten, ſo Barbaren als Griechen, Juden und Chriſten aller Orten und zu allen Zeiten ſich deutlich darſtellen. —

Was iſt aber demnach das Chriſtenthum? Das Chriſtenthum iſt ſeinem wahren Weſen nach Nichts, als eben die moraliſche Vernunftreligion; dieſe iſt zwar ſo alt, als das Menſchengeſchlecht (the gospel as old, as the creation), und ihre Grundſätze: Glaube an Gott, Verehrung deſſelben durch ein tugendhaftes Leben, Hoffnung auf jenſeitige Vergeltung, finden ſich in verſchiedener Weiſe unter allen Völkern, wenn auch vielfach durch Aberglauben und Prieſterſatzungen entſtellt. Chriſtus hat dieſe Vernunftreligion von Neuem promulgirt, er iſt der eminenteſte Lehrer der reinen Vernunftreligion.

Woher ſtammt aber das, was am Chriſtenthum der Vernunft

widerſpricht? Die übernatürlichen Wunder? Die dogmatiſchen Lehren der Bibel und Kirche? Das iſt Betrug der Prieſter, die zu allen Zeiten das Intereſſe gehabt haben, den einfachen Vernunftglauben durch Aberglauben und Menſchenſatzungen zu verſchütten — ſo antworteten die Einen, beſonders von engliſchen Deiſten wurde dieſer Geſichtspunkt geltend gemacht. Chriſtus und die Apoſtel — ſo antworteten die Anderen — haben ſich an die Vorſtellungen ihrer Zeitgenoſſen anbequemt, haben z. B. vom Teufel und Teufelsbeſitzungen geſprochen, ohne dieſe Anſichten ſelbſt zu theilen; die Wunder erſchienen nur den Zeitgenoſſen als ſolche, weil ſie die Mittelurſachen nicht kannten und von einem unverbrüchlichen Zuſammenhang der Natur und von der Stetigkeit ihrer Geſetze Nichts wußten; dieſe Wundererzählungen ſind daher natürlich zu erklären, indem wir die von den Zeitgenoſſen überſehenen Mittelurſachen aufſuchen. So hatte zwar Chriſtus allerdings nur fünf Brode, als die Fünftauſend ſich um ihn ſammelten, aber glücklicher Weiſe ging gerade eine Caravane arabiſcher Kaufleute vorüber, denen er das Fehlende abkaufte u. ſ. w.

Siebenter Brief.

Wie verhielt sich nun die kirchliche Orthodoxie zu dieser Bewegung der Geister? Natürlich bot sie Anfangs alle ihre Truppen dagegen auf, und wir haben es im vorigen Brief aus dem Munde des Reimarus vernommen, welch' ein Heer fürchterlicher Streiter sie auf die Beine stellte, aber merkwürdig! mitten im Kampfe brach ihr, ohne daß sie es merkte, der Schild entzwei, „als wäre er nicht mit Oel gesalbt gewesen“, und die Waffen, mit denen sie den Gegner hinfort bekämpfte, hatte sie aus seiner Rüstkammer geholt. Die Orthodoxie übergab — zuletzt ohne Schwertstreich — ihre ganze Festung mit all' den weiten Gemächern dem Feinde zur Verwüstung und getröstete sich damit, daß wenigstens die Außenwerke stehen geblieben waren. Dieses Schicksal hatte sie in allen protestantischen Ländern.

In England hatte die deistische Bewegung sogleich eine ganze Flut von apologetischen Schriften hervorgerufen, aber womit bekämpfte die Kirche ihre Gegner? nur noch mit Vernunftgründen; sie gestand also selbst ein, daß die Vernunft die höchste Instanz sei in Glaubenssachen. Die Filosofie Locke's bildete gleicherweise die Voraussetzung für die Deisten, wie für ihre kirchlichen Gegner, und darin waren zuletzt beide einverstanden, daß die Wahrheiten der moralischen Vernunftreligion den wesentlichen Inhalt des Christenthums ausmachen. „Es ist ein großer Gewinn, wer gottes-

fürchtig ist und läſſet sich genügen", so lautete jetzt das Sprüchlein der früheren Orthodoxie. Man läßt die alten Dogmen, soweit man kann, mit allen ihren Widersprüchen stehen, und bricht ihnen nur etwa die schärfsten Spitzen ab, im Uebrigen scheut man sich, sie anzurühren, und begnügt sich mit dem unmittelbar practisch Nöthigen. Das Zutrauen in die altkirchlichen Dogmen ist selbst den Vertretern des kirchlichen Systems vollständig geschwunden, und doch hat man auch nicht den Muth, sich zu den Consequenzen des deistischen Standpunktes zu bekennen, — überall ein feiges Sichabwenden von den positiven Dogmen ohne irgend eine Glaubensfreudigkeit, überall ein von der Skepsis zerfressener Glaube.

Aehnlich ist's in der reformirten Schweiz gegangen; die kirchlichen Theologen: Samuel Werenfels in Basel, gest. 1740, Joh. Friedr. Osterwald in Neufchatel, Johann Alfons Turrettin in Genf bezeichnen hier den Umschwung des kirchlichen Geistes.

In Deutschland hatte die alte Orthodoxie noch einmal ihre ganze Kraft zusammengenommen in der Person des Hauptpastors Göze von Hamburg, aber Lessing schüttelte den Mann dermaßen vor der ganzen Nation, daß er nicht bloß seinen früheren Kampfesruhm einbüßte, sondern sich vor den Augen Deutschlands mit Schimpf und Schmach bedeckte. Lessing hat im Namen der modernen Bildung die kirchliche Orthodoxie principiell vernichtet. Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verschwindet sie mehr und mehr, und den ruhigen Niederschlag der im Zeitalter der Aufklärung gährenden Elemente bildet der kirchliche Rationalismus und Supranaturalismus*), welcher bis in die ersten Decennien des neunzehnten Jahrhunderts die ganze Kirche beherrschte. Beide waren Zwillingssöhne des gleichen Deismus,

*) Rationalismus, deutsch: Vernunftglaube. Supranaturalismus diejenige Richtung, welche neben dem, was die Vernunft aus sich erkennt, noch Uebernatürliches (supranaturalia) soweit gelten läßt, als es der Vernunft plausibel gemacht werden kann.

die ſich zwar, wie Geſchwiſter pflegen, zuweilen heftig bekämpften, einander aber ſo bis auf's Haar ähnlich waren, daß ſie am Ende Mühe hatten, ſich gegenſeitig von einander zu unterſcheiden.

Betrachten Sie nun, welche vollſtändige Umwandlung unter der Herrſchaft dieſes Zwillingspaares die altkirchliche Anſchauung erfahren. Mit dem doppelten Grundſatz der Autonomie des Denkens und des Willens trat das Subject an die überlieferte Offenbarung und hergebrachte Kirchenlehre heran und muſterte, was davon noch verwendbar und nutzbar ſei. Da war vor Allem die Lehre von der Erbſünde und deren ſchrecklichen Folgen: der vollſtändigen geiſtigen Blindheit und moraliſchen Verdorbenheit und ewigen Verdammniß aller Menſchen, das paßte nicht mehr. Das Moralgeſetz iſt ja als natürliches Geſetz jedem Menſchen, auch dem Heiden in's Herz geſchrieben und moraliſch verantwortlich kann Jeder nur für das ſein, was er ſelber thut, nicht für das, was ſein Ahn verbrochen. Sollten die Zähne der Enkel ſtumpf geworden ſein, weil die Großväter ſaure Beeren gegeſſen? Die Erbſünde wird daher in der neuen Dogmatik umgewandelt in ein Uebergewicht der Sinnlichkeit. Die Orthodoxie hatte wegen der durch die Erbſünde herbeigeführten moraliſchen Verſunkenheit und Verdammniß aller Menſchen ein außerordentliches Eingreifen Gottes, eine übernatürliche Offenbarung als etwas abſolut Nothwendiges erklärt. Das ging nicht mehr. Mochte auch eine ſolche Offenbarung zweckmäßig und für die moraliſche Beſſerung der Menſchen nützlich geweſen ſein, nothwendig war ſie nicht, da das Sittengeſetz dem Menſchen eingeboren iſt, und die Heiden, welchen eine ſolche Offenbarung nicht zu Theil geworden iſt, ſind darum nicht verdammt worden. Hatte die Orthodoxie die Wahrheit und Göttlichkeit der in der Bibel enthaltenen poſitiven Religion aus dem Zeugniß des göttlichen Geiſtes bewieſen, weil ja der Menſch vermöge ſeines ſittlichen Zuſtandes keinen Maßſtab für die Wahrheit in ſich ſelber haben konnte, ſo wird jetzt die Wahrheit der bibli-

schen Urkunden und die Göttlichkeit des Christenthums durch Vernunftgründe bewiesen: aus den moralischen Wirkungen des Christenthums, aus seiner schnellen Verbreitung, aus der Beschaffenheit der biblischen Schriftsteller: „sie konnten und wollten die Wahrheit sagen.“ War früher der Opfertod Christi, seine stellvertretende Genugthuung der Mittelpunkt der ganzen Versöhnungslehre, so mußte jetzt die moralische Besserung als das einzige Mittel der Versöhnung mit Gott betrachtet werden; Kant hatte die Meinung, durch irgend etwas Anderes, als durch rechtschaffenes Handeln das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, für Religionswahn und Afterdienst erklärt. Der Tod Christi wurde daher entweder als ein bloßes Unterpfand der Sündenvergebung, oder als ein von Gott verfügtes Strafexempel, damit die Menschen nicht meinen, Gott vergebe Sünden ungestraft, oder als sittlicher Heldentod betrachtet. Die Dreieinigkeit, eine der Hauptlehren der Orthodoxie, wurde entweder ganz entfernt oder nur moralisch aufgefaßt und der Gedanke darin gefunden, daß wir Gott den Vater als den einzig wahren Gott anbeten, daß wir uns nicht auf den jüdischen Messias, sondern nur auf Christus, als den moralischen Erlöser verlassen, daß wir endlich uns nicht mit einem äußeren Christenthum begnügen, sondern Früchte des Geistes bringen sollen. Die Gemäßigteren betrachteten die Lehre von der Dreieinigkeit und alle ähnlichen von der Orthodoxie überlieferten Theorien als Noli me tangere und riethen, sich nicht mit theologischen Subtilitäten zu befassen, die keinen practischen Nutzen haben. Daß die Rechtfertigung aus dem Glauben nun einen ganz andern Sinn bekommen mußte, als in der alten Kirchenlehre, versteht sich von selbst. Auch in Beziehung auf die Vollendung des Heils endlich wich die neue Theologie wesentlich sowohl von der biblischen, als der altkirchlichen Anschauung ab. Die Unsterblichkeit wurde nun durch Vernunftgründe aus der Natur der Seele, anstatt aus der Auferstehung Christi bewiesen. Nimmt die h. Schrift einen Mittelzustand, einen Interimsaufenthalt

im Todtenreich zwiſchen dieſem Leben und der ewigen Seligkeit an, ſo wurde hier — wie übrigens auch in der orthodoxen Lehre — die Seele ſogleich beim Sterben an den Ort ihrer Beſtimmung geſetzt; die Ewigkeit der Höllenſtrafen wird nur hypothetiſch angenommen — wenn nämlich die Verdammten in jener Welt ſich nicht beſſern —; die Seligkeit wird aus einem Zuſtand abſoluter Ruhe zu einem Zuſtand immerwährenden moraliſchen Fortſchritts; die Auferſtehung des Leibes und das jüngſte Gericht verlieren die Bedeutung, dagegen wird das Wiederſehen d. h. der unendliche Selbſtgenuß des Individuums mit allen ſeinen endlichen Gefühlen und Herzensbedürfniſſen am ſtärkſten betont und mit der ganzen Sentimentalität, welche dieſer Richtung bei aller ihrer ſonſtigen Trockenheit eigen iſt, auf Kanzeln und in Büchern breit getreten.

Dieß waren die hauptſächlichſten Anſchauungen, in denen der Rationalismus und der Supranaturalismus einſtimmten. Ihr Streit drehte ſich eigentlich nur um die Frage: iſt eine übernatürliche Offenbarung möglich oder nicht? Da ſagten nun die Rationaliſten: weil es ſich in der Religion allein um die Moral handelt, ſo iſt eine übernatürliche Offenbarung mit ihren Wundern und übervernünftigen Dogmen unnöthig, dagegen die Supranaturaliſten: weil auch dieſe unter Umſtänden der Moral förderlich ſein können, ſo ſind ſie möglich und zweckmäßig. Auch nach der Behauptung der Supranaturaliſten ſollte die Hauptſache der Offenbarung in dem Satze beſtehen, daß derjenige, welcher ſich beſſert, Freiheit von Strafen und eine dem Grad ſeiner Moralität entſprechende Vergeltung hoffen dürfe. Soviel Arbeit um ein Leichentuch! So ſank der Unterſchied zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus auf ein Minimum herab. Der Rationalismus war ja auch ſupranatural, denn er nahm ein über und außer der Welt ſtehendes, alſo ſupranaturales höchſtes Weſen an, und der Supranaturalismus war auch rational, da die übernatürliche Offenbarung dieſes höchſten Weſens, die er aus bloßem, kalten Reſpekt vor der

Schriftautorität noch stehen ließ, nur soviel Geltung für ihn hatte, als sie den moralischen Vernunftglauben ausdrückte, den er mit dem Rationalismus gemeinsam hatte. Ob der Eine einiges Uebernatürliche und Unbegreifliche läugnete, der Andere es stehen ließ, aber nur ungern und gegen den Trieb seiner eigenen Natur, das machte wenig zur Sache. Es war daher kein Wunder, daß die beiden Partheien, des langen Hadern müde, ihren Sinn erweichten und endlich Frieden schlossen; in dem ersten Decennium unseres Jahrhunderts kam eine Einheitsformel zu Stande, dahin lautend: daß von beiden Seiten eine göttliche Offenbarung im Christenthum und die Vernunftgemäßheit dieser Offenbarung zugestanden, die Frage dagegen über die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit derselben dem freien Ermessen jedes Einzelnen überlassen werden solle. Der Bund wurde dadurch besiegelt daß Jeder von beiden seinem eigenen Namen denjenigen des früheren Gegners als epitheton ornans beisetzte — ein seltener Fall unter Theologen — und so die Einen sich supranaturale Rationalisten, die Andern rationale Supranaturalisten nannten. Das Ganze war freilich nur ein Zeichen von der vollständigen Confusion und Principlosigkeit dieser ganzen Theologie, und Carl Schwarz beschreibt ihren Charakter richtig, wenn er in seiner Schrift „Zur neuesten Theologie“ darüber sagt: „Die ganze Theologie trug das Gepräge der Haltungslosigkeit und Zusammenhangslosigkeit. Das alte orthodoxe System war an allen Orten durchbrochen, aber an seine Stelle kein neues getreten. Ueberall Unsicherheit und Halbheit, ein kleinliches Feilschen um ein Bischen mehr Vernunft oder Offenbarung, ein feiges Sichabwenden von den alten Dogmen ohne Sicherheit und Schärfe der Kritik, ein äußerliches, rein gelehrtes Sichbeschäftigen mit der heiligen Schrift, das sich biblische Theologie nannte, ohne Glaubenskraft und Gedankeneinheit, dabei viel Moral und gesunder Menschenverstand, aber beides in der schlaffsten und ordinärsten Gestalt.“

Ich habe versucht, Ihnen ein Bild zu geben von den religiösen

Bildungskämpfen, welche das achtzehnte Jahrhundert so stürmisch bewegt haben und endlich im kirchlichen Rationalismus zu einiger Ruhe gelangt sind. Ich werde nun den Wahrheitsgehalt derselben prüfen, damit wir ebensosehr die wesentlichen Fortschritte schätzen, als die Mängel kennen lernen, welche dieser Gestalt des religiösen Bewußtseins, wie jeder geschichtlichen Erscheinung anhängen.

Man hat eine Zeit lang eine rechte Freude daran gehabt, den Rationalismus todtzuschlagen; alle Richtungen, die in unserer neueren Literatur vertreten sind, alle Fractionen der Theologie, die Orthodoxen, die Gefühligen, die Speculativen haben gemeinsam auf ihn losgeschlagen und ihn zum Fegeopfer der Leute gemacht; man legte es recht darauf an, vor aller Welt zu zeigen, daß man mit dieser „seichten Aufklärerei", mit dieser kahlen Verständigkeit gar nichts gemein haben wolle — obwohl ein Quentchen von dem Verstand, den man am Rationalismus tadelte, vielen seiner Tadler wohl angestanden wäre. Es ist leicht groß zu sein, wenn man auf den Schultern eines Andern steht, aber vergessen, daß man darauf steht, und sich mit seiner Größe brüsten, ist lächerlich.

Daß der Rationalismus aus den Verirrungen eines überspannten Dogmatismus, die den innersten Grund des sittlich religiösen Lebens unterwühlt hatten, das Bewußtsein des Christen wieder zurückgeführt hat zu dem rein Sittlichen und ewig Menschlichen des Christenthums, das ist sein größtes Verdienst. Das Christenthum ist seinem innersten Wesen nach nichts Anderes, als moralische Vernunftreligion — das ist die entscheidende Behauptung des Rationalismus. Hat er mit dieser Behauptung nicht vollkommen Recht, wenn man bedenkt, wem er sie gegenübergestellt hat? Einer Kirche, die seit siebenzehnhundert Jahren in eine Summe von dogmatischen Lehren und geschichtlichen Thatsachen das Wesen des Christenthums und die Bedingung jedes Heils für den Menschen gesetzt hatte. Das innerliche Christenthum ist unabhängig von dem dogmatischen und äußerlich

historischen, die Religion ist nicht Theologie, der Glaube ist nicht die Confession, zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Grund und die Bedingung ewiger Religionswahrheiten sein, das sind die Grundgedanken des Rationalismus, deren Leuchter keine Macht der Welt mehr von dem Altar der Menschheit herabstoßen wird.

„Zufällige Geschichtswahrheiten — so hat Lessing diesen Gedanken in seiner klaren, treffenden Art ausgesprochen — können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. Denn was heißt: einen historischen Satz für wahr halten, eine historische Wahrheit glauben? Heißt es im Geringsten etwas Anderes, als: diesen Satz, diese Wahrheit gelten lassen? Nichts dawider einzuwenden haben? sich gefallen lassen, daß ein Anderer einen anderen historischen Satz darauf baue, und sich selbst vorbehalten, andere historische Dinge darnach zu schätzen? Wenn ich historisch Nichts dawider einwenden kann, daß Christus vom Tode auferstand: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei? Man sagt freilich: aber eben dieser Christus, von dem du historisch mußt gelten lassen, daß er vom Tode erstanden, hat es selbst gesagt, daß Gott einen Sohn gleichen Wesens habe und daß er dieser Sohn sei. Das wäre ganz gut: wenn nur nicht, daß dieses Christus gesagt, gleichfalls nicht mehr, als historisch gewiß wäre. Wollte man mich noch weiter verfolgen und sagen: O doch, das ist mehr, als historisch gewiß; denn inspirirte Geschichtschreiber versichern es, die nicht irren können, — so ist auch das leider nur historisch gewiß, daß sie inspirirt waren und nicht irren konnten. Das, das ist der garstige, breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.“

Aber gesetzt den Fall, dir sei der Sprung über den garstigen Graben gelungen, du könntest vermöge deiner ganzen geistigen Organisation alle Wundererzählungen des alten und neuen Testamentes

glauben, bist du darum um ein Haar religiöser, als der, welcher es nicht kann, weil ein solcher Glaube allen seinen Grundansichten von Gott und Welt widerspricht, weil er die Aechtheit der Berichte nicht hinlänglich bezeugt findet, weil er weiß, daß es mit allen bloß historischen Wahrheiten die Bewandniß hat, daß Irrthum mit unterlaufen kann? Ein Glaube, dessen Möglichkeit rein abhängig ist von dem Grad historischer und filosofischer Einsicht, von der ganzen Art der Verstandesdisposition eines Menschen, soll das Wesen des Christenthums ausmachen? Ein Mensch, der Christi Geist hat und in seiner Liebe wandelt, aber zufällig zweifelt, ob dieses oder jenes Factum in diesem oder jenem Winkel der Erde sich so zugetragen habe, wie es in Büchern erzählt wird, deren Verfassungszeit um achtzehn Jahrhunderte hinter uns liegt, über deren Entstehungsart wir sehr unsichere Nachrichten haben — ein Solcher soll kein Christ sein und das Wort des Apostels gälte nicht mehr: „nur wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein?“ Wann wird man aufhören, an den Faden einer Spinne nichts Geringeres, als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen? — so durfte Lessing mit Recht fragen, und so müssen wir leider heute fast ein Jahrhundert später wieder fragen, nachdem ein sich überstürzender Confessionalismus angefangen, die Grundwahrheit, die der Rationalismus an's Licht gebracht, vollständig zu verläugnen.

Ist die rationalistische Anschauung unchristlich? Man lese doch aufmerksam in unsern drei ersten Evangelien nach, was Christus auf jeder Seite über das religiöse Grundverhältniß des Menschen und über die Bedingungen des Heils sagt. Durchgängig macht er den sittlichen Werth des Menschen abhängig von der Reinheit seiner Gesinnung und dieses Sittliche der Gesinnung bildet den Maßstab für das Verhältniß des Menschen zu Gott. Man vergleiche doch alle Lehrworte und Gleichnißreden Christi in diesen Evangelien, ob er die Theilnahme am Reiche Gottes von etwas Anderem abhängen läßt, als von der sittlichen Thätigkeit des

Menſchen, der ſich ganz hingibt an den Willen Gottes? Ja, Chriſtus iſt ein bedeutender Rationaliſt, werfet den erſten Stein auf ihn! Die Religion, die Chriſtus ſelbſt gehabt und gelebt hat, iſt doch das Erſte und erſt in zweiter Linie ſteht die Religion, welche die Theologie — ſchon die Apoſtel, beſonders Paulus und Johannes — und die Kirche über Chriſtus aufgeſtellt hat. Nur von dieſem principiellen Grundſatz des Rationalismus aus iſt es möglich, einmal über die confeſſionell beſchränkten Sonderkirchlein hinauszugelangen, zu der Einen allgemeinen evangeliſch-chriſtlichen Kirche, die alle Glaubensweiſen in ſich tragen kann — ſelbſt einen Stahl und Leo — weil ſie doch Einen Geiſt und Einen Glauben hat, die da weiß, daß nur der Geiſt lebendig macht, aber der Buchſtabe tödtet, daß nur das Wort vom Geiſte geſprochen, das Irrige und Verkehrte in die rechte Schranke weiſt, nicht die Polizei.

Hat ſo der Rationalismus durch den Nachdruck, den er auf die moraliſche Wirkung der Religion gelegt, durch die Betonung des rein Sittlichen und ewig Menſchlichen im Chriſtenthum wahrhaft befreiend gewirkt, ſo nicht minder durch das Recht das er der denkenden Vernunft erobert hat, Alles zu prüfen und vor ihren Richterſtuhl zu fordern. Ich habe im letzten Brief gezeigt, wie ſehr auch dieſer Grundſatz dem chriſtlichen und proteſtantiſchen Geiſte angemeſſen iſt, wie erſt durch ihn der Glaube im proteſtantiſchen Sinn dieſes Worts und die freie Perſönlichkeit möglich werden. Dieſe beiden vom Rationalismus eroberten Grundſätze: die Autonomie des ſittlichen Willens und des denkenden Geiſtes, werden für jede weitere Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins ſo gewiß maßgebend bleiben, als die Geſchichte nie Rückſchritte macht.

Aber in der Anwendung und Ausführung dieſer beiden Grundſätze machte freilich der Rationalismus bedeutende Fehltritte, und darin liegt ſeine geſchichtliche Schranke, deren Ueberwindung die Aufgabe der auf ihn folgenden Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes

werden mußte. Die Moral, in welche er die Religion aufgehen ließ, war nur eine einseitige, untergeordnete Form des sittlich-religiösen Geistes und entbehrte des rechten Grundes und des tieferen Gehaltes, und die Vernunft, die er in Bewegung setzte, war nur ein untergeordnetes Moment der Vernunft, ein für die Welt der Ideen, für das Uebersinnliche nicht ausreichendes Instrument, nämlich der Verstand, der sich entgegensetzt dem Gefühl, den dunkeln Tiefen des Gemüths, der Religion, der Poesie, allem Unmittelbaren und Ursprünglichen, das sich nicht in bewußte Verständigkeit auflösen läßt, der logische Verstand, der die Wahrheit in fertige Begriffe und Schlüsse faßt und alles Leben in das Prokrustesbett seiner abstracten Formeln spannt, und gar nicht begreifen kann, daß es Dinge in der Welt geben soll, die sich nicht in seine Schulweisheit fügen wollen, der Verstand, dessen Wesen es ist, zu scheiden und zu unterscheiden, der daher überall trennt, was die Natur zusammenfügt und unauflösbare Gegensätze aufrichtet zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen Gott und der Welt, zwischen Freiheit und Gnade, zwischen Geist und Natur, zwischen Vernunft und Offenbarung ꝛc., während die Vernunft alle diese scheinbaren Widersprüche, aus denen die Welt und das Leben zusammengesetzt ist, in ihrer inneren Einheit begreift.

Die Religion — sagt der Rationalismus — ist Moral und Nichts als Moral, die Befolgung der moralischen Gesetze als göttlicher Gebote. Aber diese Moral hebt die Religion auf. Sie kennt Gott nur als moralischen Gesetzgeber, der außer und über dem Menschen steht und ihm aus unerreichbarer Ferne dictirt: du sollst. Nun ist aber die Religion das Streben des menschlichen Geistes nach Einheit mit Gott und setzt also voraus, daß es zum Wesen des Menschen gehört mit Gott Eins zu sein, daß die Wesensgemeinschaft Gottes und des Menschen eine ursprüngliche ist. Der Rationalismus setzt Gott und Mensch einander gegenüber als zwei für sich bestehende, mit Freiheit begabte Wesen, die nicht in einer

inneren Weſens- und Lebensgemeinſchaft, ſondern nur in einem moraliſchen Verhältniß zu einander ſtehen. Daher begreift der Rationalismus die ethiſchen Grundanſchauungen des Chriſtenthums, die durchaus eine wahre Lebens- und Weſensgemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſch vorausſetzen, nicht. Das Chriſtenthum nennt Gott den Vater, der den Menſchen aus dem Verderben der Sünde herumholt, die Liebe, die erlöſend und ſich ſelbſt hingebend dem Sünder entgegengeht, den heiligen Geiſt, der ſich ausgießt über die Menſchenherzen und Wohnung in ihnen macht. Der Gottmenſch d. h. der Menſch, der den heiligen göttlichen Geiſt als das Princip ſeines Wollens und Handelns in ſich hat, deſſen menſchliches Weſen darum die reinſte Darſtellung des göttlichen iſt, iſt von Anfang an als eine Grundanſchauung des Chriſtenthums betrachtet worden. Auch der Trinität, obgleich dieſe Lehre in ihrer kirchlichen Ausbildung ein Widerſpruch iſt, gleich geheimnißvoll dem Weiſen, wie dem Thoren — liegt dieſe ſchaffende, erlöſende, heiligende Beziehung Gottes zum Menſchen zu Grunde. Der Rationalismus iſt allen dieſen Vorſtellungen grundſätzlich feind, er ſtellt Gott und Menſch dualiſtiſch auseinander, faßt die Religion nur als Moral, als ein Handeln aus der Autonomie des Willens heraus und Gott nur als den moraliſchen Geſetzgeber. Hebt er ſo das innerſte Weſen der Religion auf, ſo hat er auch von der Natur des ſittlichen Handelns einen zu niedrigen Begriff. Er ſinkt vom chriſtlichen auf den jüdiſchen Standpunkt zurück, wo Gott gleichfalls dem Menſchen nur als Geſetzgeber und das Gute nur als ein Geſetz, als ein Sollen gegenüber tritt. Dadurch wird ein Zwieſpalt in das menſchliche Weſen geſetzt, der keine wirkliche Verſöhnung und keine reine Sittlichkeit zuläßt, ein fortwährender Zwieſpalt zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit. Die Vernunft iſt der Dictator, welcher der ſtets widerſtrebenden Sinnlichkeit das Sittengeſetz entgegenhält als einen kategoriſchen Imperativ, dem ſie unbedingt ſich zu unterwerfen hat; alles ſittliche Handeln

muß aus Achtung vor dem Sittengeſetz hervorgehen und dieſes ſchreibt dem Menſchen in jedem Augenblick ſeines Lebens ſeine ſittliche Aufgabe vor und gebietet ihm, mit ſteter Ueberwindung der Hinderniſſe in der Tugend zu beharren. Treffend hat Schiller dieſen Moralbegriff bezeichnet in dem bekannten Xenion:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider aus Neigung,
Und ſo wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Iſt dies wirklich die Geſtalt des Guten und Sittlichen im Menſchenleben? Wenn die Mutter ihr Kind liebt und ihm Geſundheit und Leben opfert, thut ſie dieß aus Achtung vor dem Sittengeſetz? Nein, ſondern aus dem natürlichen Drang ihres mütterlichen Herzens; ſie kann nicht anders, getrieben von der Natur, nicht vom Sittengeſetz. Die Liebe iſt die thatſächliche Widerlegung des rationaliſtiſchen Moralprincips; in der Liebe iſt das Natürliche und das Geiſtige, die Vernunft und die Sinnlichkeit, in denen der große Scheidekünſtler Verſtand nur Gegenſätze ſieht, thatſächlich ſo vereinigt und verſchmolzen, daß man den Anfang des Einen und das Ende des Andern gar nicht entdecken kann. Die Liebe materialiſirt den Geiſt und idealiſirt die Materie. Alle Formen der natürlichen, naiven, reflexionsloſen Sittlichkeit, die Liebe, die Freundſchaft, die Pietät, die ungewollt und ungeſucht ihr Band um die Herzen ſchlingen, kann der Rationalismus ebenſo wenig begreifen, als es die kirchliche Erbſündentheorie vermag. Wenn die Sinnlichkeit der Vernunft nur widerſtrebt, wenn der Menſch, ehe er wiedergeboren iſt, ganz verdorben und unfähig zum Guten iſt, wie kann dann ein Heide ſein Leben für's Vaterland opfern, und eine Mutter aus natürlichem Trieb ihr Kind bis zum Tode lieben, und ein Freund das Leben dem Freunde weihen? Warum erwürgt dann die Mutter ihr Kind nicht? warum beraubt der Bräutigam die Braut nicht in der Umarmung? Alle dieſe Erſcheinungen des Sittlichen auf dem Boden des natürlichen Menſchenlebens beweiſen, daß Gott dem Menſchen nicht bloß gegenüberſteht als Geſetzgeber, ſondern daß er

dem Menſchen einwohnend (immanent) iſt, daß das Gute ihm nicht gegenübertritt als bloßes Sollen, ſondern von Hauſe aus ein Stück ſeiner gottbegabten Menſchennatur ausmacht. Den falſchen rationaliſtiſchen Moralbegriff, der Gott und Menſch dualiſtiſch ſcheidet, hat das Chriſtenthum principiell überwunden durch ſeine Anſchauung von dem im Menſchen wohnenden Gott, von dem in die Herzen ausgegoſſenen heiligen Geiſt.

Derſelbe Dualismus, den der Rationalismus zwiſchen Gott und Menſch ſetzt, erſcheint natürlich auch in dem Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt. Wie er dem Menſchen gegenüber der über und außer ihm ſtehende Geſetzgeber iſt, ſo iſt er der Welt gegenüber der über und außer ihr ſtehende Baumeiſter und Regent. Gott iſt ein Weſen neben, über und außer der Welt, das ſich zu dieſer ähnlich verhält, wie ein Künſtler zum Kunſtwerke. Dieſer überweltliche und übernatürliche Gott offenbart ſich nur im Univerſum, indem das Syſtem der Naturgeſetze auf urſprünglicher göttlicher Geſetzgebung beruht, wie das Syſtem der Sittengebote im menſchlichen Gewiſſen auf Gott, als den moraliſchen Geſetzgeber zurückweiſt; wie der Menſch durch ſeinen freien Willen autonom iſt und relativ von Gott unabhängig, ſo verläuft die Welt, ſeitdem ſie geſchaffen, in relativer Unabhängigkeit von Gott gemäß den Geſetzen, die er in ſie gelegt, ohne irgend eine unmittelbare ſpecielle Einwirkung Gottes auf ſie.

Man begreift aus dieſem dem Deismus eigenthümlichen Gottesbegriff die Confuſion, die zwiſchen Rationaliſten und Supranaturaliſten über die Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung entſtehen konnte. Iſt eine Offenbarung Gottes, wie ſie das alte und neue Teſtament vorausſetzt, d. h. ein ſpecielles außerordentliches Eingreifen Gottes in den Weltverlauf, wodurch Wirkungen hervorgebracht werden, die aus dem Weltzuſammenhang nicht gefolgt wären — iſt eine ſolche Offenbarung möglich? Die Möglichkeit an ſich konnte eigentlich auch der Rationalismus nicht beſtreiten, ſelbſt

Fichte in seiner Schrift „Kritik aller Offenbarung“ gibt die Möglichkeit zu und Kant stellt sie gleichfalls nicht in Abrede. Warum sollte Gott nicht ein oder das andere Mal in das Räderwerk der Welt auf außerordentliche Weise eingreifen, wenn durch den unbeschränkt freien Gebrauch, den der Mensch von seinen Kräften machen kann, irgendwo Etwas aus den Fugen gerathen ist? Warum sollte Gott nicht nachhelfen, wenn durch den schlechten Gebrauch, den die Menschen von ihrer Freiheit gemacht haben, das Uebergewicht der Sinnlichkeit so groß geworden ist, daß das Sittengesetz nicht mehr mächtig genug ist, um durchzubrechen? Durch solche aus dem innersten Kern des Deismus entstandene Reflexionen ließ sich der Supranaturalismus bewegen, die in der Bibel enthaltenen übernatürlichen Geschichten und Dogmen noch gelten zu lassen, obwohl sie seinem innersten Sinn ebenso zuwider waren, wie dem strengeren Rationalismus. Daraus erklärt sich der Friedenscongreß, auf dem beide Partheien sich die Hand reichten, denn principiell, in ihrem Gottesbegriff waren beide einig; daraus aber auch die lendenlahme supranaturalistische Theologie, die aus todtem Respect vor der Schriftauctorität Etwas stehen ließ, das kein Gegenstand des Glaubens — im wahren Sinn dieses Wortes — für sie mehr sein konnte, der ungläubige Glaube, der immer ängstlich sich bemüht, das Uebernatürliche durch exegetische Kunststücke ganz oder wenigstens halb natürlich und das übervernünftige Dogma vernünftig zu machen, eine Theologie, die immer zugleich Ja und Nein sagt. Aber „Ja und Nein zugleich ist eine schlechte Theologie“ hat Shakespeare einmal gesagt. Doch ich werde mit dieser schlechten Theologie, mit diesem gläubig ungläubigen Supranaturalismus, der alle Uebernatürlichkeiten des Dogma als ein Noli me tangere stehen läßt, weil ihm ebenso das Herz dazu fehlt, als der Muth des Gedankens — ich werde damit noch mehr zu thun haben, wenn ich Ihnen später die Entwicklung des theologischen Geistes in der neuesten Zeit schildern werde.

Ist so Gott der höchste vollkommene Geist, außer und über der Welt, was ist dann die Welt? Die Welt ist dann nothwendig geistlos, bloße Materie, ungeistiger Stoff, und wenn sich nun doch überall in ihr Zweckmäßigkeit, lichtvolle Ordnung, Gesetz, also doch Geist zeigt, so ist dieser Geist erst in sie hineingetragen von dem Gott, „der von außen stößt“ — wie Goethe diesen Gottesbegriff vortrefflich zeichnet. Die ganze Welt erscheint so als ein Machwerk göttlicher Absichten, als ein Mittel zur Ausführung göttlicher, ihr selbst äußerlicher und fremder Zwecke, als eine Maschine, welche die göttliche Weisheit geschaffen und geordnet hat. Jedes Ding hat nicht seinen Zweck in sich selbst, als eine eigengeartete, individuelle Darstellung und Ausprägung des göttlichen Gedankens, sondern es hat seinen Zweck außer sich, es ist Mittel für andere Dinge und nur mit Rücksicht auf den Nutzen, den es anderen bringen soll, ausdrücklich von Gott gerade mit diesen Organen ausgestattet. Die leblose Natur ist das Mittel, wodurch sich die lebendige erhält und ernährt, und Alles zielt auf den Menschen, die Krone der Schöpfung. Wie weise und gütig ist doch der Schöpfer, daß er Alles so zum Nutzen des Menschen eingerichtet hat? „Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!“ Auf diese Anschauung gründet sich besonders der in der deistischen Literatur so breit getretene teleologische Beweis für das Dasein Gottes. „Kein künstliches Werk ist von selbst entstanden; nun ist die Welt das höchste Kunstwerk, folglich muß sie von einem guten, vollkommenen Urheber gebaut sein. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmten Zwecken; den Dingen der Welt ist diese Anordnung fremd, weil sie als bloße Mittel sich nicht selbst zu bestimmten Endabsichten vereinigt haben, es existirt also eine über der Welt erhabene Ursache, die mit weiser Absichtlichkeit die Zwecke in der Dinge hineingelegt hat“. Der Deismus verwandelt die den Dingen einwohnende Zweckmäßigkeit in eine äußere,

den Endzweck in den Nützlichkeitsbegriff, das Leben in Maschine. Das Wort Schiller's: „gleich dem todten Schlag der Pendeluhr dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere, die entgötterte Natur“ trifft ebenso sehr die von Bako, Carteſius eingeführte, von Spinoza vollendete Naturbetrachtung, wie dieſe rationaliſtiſche Anſchauung. Jene hatte die Endurſachen aus der Welt ausgeſchloſſen, indem ſie nur den mechaniſchen Stoß der Körper, den ſtrengen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung zuließ, und Spinoza erklärte alle Zweckbegriffe für menſchliche Hirngeſpinnſte. Der deiſtiſche Rationalismus betrachtet zwar die Welt ganz aus dem Geſichtspunkt der Zweckmäßigkeit, aber er hat nur einen Gott „der von außen ſtößt“, und Menſch und Natur ſind entgöttert.

Der Rationalismus iſt vermöge ſeiner Grundbegriffe durchaus unpoetiſch. Die Poeſie, „die in ſchöne Leiblichkeit Gedanken eingebären und in Gedankenduft das Leibliche verklären will“ bleibt da ein vollſtändiges Räthſel, wo man Gott und Welt, Geiſt und Natur, Vernunft und Sinnlichkeit als Gegenſätze außer einander ſtellt. Das eigentlich dichteriſche Schaffen, das Schaffen des Genie's, das nicht aus bewußter Reflexion, ſondern wie ein Naturdrang ſich vollzieht, wird hier nicht begriffen, wo nur der reflectirende, zu den beſten Zwecken ſtets ſorgfältig die beſten Mittel ſuchende Verſtand regiert. Daher hat die Aufklärung und der Rationalismus keine Poeſie. Nehmen Sie einmal unſere Kirchenlieder zur Hand, die aus der Periode des rationalen Supranaturalismus ſtammen. Welches heilloſe Zeug! welche verſificirte Moral und Dogmatik ohne den mindeſten Funken der Poeſie. Ueberall abſtracte Begriffe, wie Pflicht, Tugend, Geſetz; alle Tiefe des Gefühls, alle Naivität der Empfindung, alle Urſprünglichkeit des Ausdrucks, alle Originalität des Gedankens verſchwunden und ſelbſt da, wo ſich dieſe Eigenſchaften fanden, wie in den ältern Kirchenliedern, unbarmherzig ausgemerzt. Neben dieſer trockenen, alle Friſche der Empfindung und des concreten Lebens verwiſchenden

Verſtändigkeit läuft, aus derſelben Quelle fließend, die abſtracte Sentimentalität, das überſchwengliche Pathos des Gefühls, das ſich in den nämlichen überſinnlichen Abſtractionen bewegt, wie der nüchterne Verſtand, und es nie zu Geſtalten von Fleiſch und Blut, zu einer wirklichen Hereinbildung der Idee in die Welt bringt. Die letztere Richtung iſt beſonders durch Klopſtock vertreten und ſo geartet ſind ſeine Kirchenlieder, ſein Meſſias, ſeine Hymnen. Alles, was die rationaliſtiſche Periode dichtete, ſtammt aus dem Kopf, nicht aus dem Herzen und aus der Fantaſie. Es fehlt die ſchöpferiſche Fantaſie, es fehlen die Naturlaute. Die Gefühle werden nicht dargeſtellt, wie das Herz ſie fühlt, ſondern wie der Verſtand ſie denkt. Die Kunſttheorie, die Gottſched in jener Zeit in Deutſchland ausſprach, daß die Poeſie nur in der Form liege, und daß das productive Element derſelben der Verſtand ſei, welcher an der Hand der Regeln die Werke der Dichtkunſt hervorbringe, vollziehen die Dichter der Aufklärungszeit in ihren Werken. Leſſing war der Einzige, der durch ſeine dramatiſchen Werke den Beweis lieferte, wie nahe das Talent, von einer tüchtigen Verſtandeskritik geleitet, an das Genie grenzt. In England ſind Dryden und Pope die Könige der Dichter im Aufklärungszeitalter; nüchterne Glattheit, trockene Verſtändlichkeit und Plattheit, verſtandesmäßige Correctheit iſt der Charakter ihrer Poeſie. Die Dichtung ſchreitet nicht mehr „fein fröhlich, willig, mild und liebreich“ einher, ſondern gezwungen und ſchnurgleich an die Regeln gebunden. Shakespeare mit ſeiner titaniſchen Naturkraft, mit ſeiner genialen Regelloſigkeit wurde ſelbſt von ſeinem eigenen Volke wie ein Schulknabe behandelt; es konnte ihn nur genießen in dem Zopf, den es ihm angehängt hatte.

Der große Herrſcher dieſes Zeitraums iſt der Verſtand, der alles Urſprüngliche, Naturwüchſige haßt und nur das Helle, Regelrechte, Correcte gelten läßt; er führt das Scepter in allen Ländern und in allen Lebensgebieten: in der Dichtung, in der Baukunſt, in der Religion, in der Moral, in der Filoſofie, in der Politik.

Was sich in seine Regeln nicht fügte, was nicht nach der vorgehaltenen Schnur ging, das wurde beschnitten. Dieses Nivelliren und Gleichmachen, dieses gewaltsame Hemmen Alles dessen, was nach dem Trieb seiner Natur wachsen und sich ausbreiten möchte, ist ein eigenthümlicher Zug dieser Verstandesaufklärung. Was der Gärtner jener Zeit an der Natur verübte, indem er allen üppigen Naturwuchs mit der Scheere beschnitt und in regelrechte, schnurgerade Formen brachte, dasselbe übte z. B. ein Josef II. in der Politik, indem er Alles, was mit freiem, ungehemmtem Triebe aus der geschichtlichen Entwicklung seiner Völker herausgewachsen war, mit Einem Male abschnitt, und durch Octroyirung der politischen Theorien der Verstandesaufklärung die kranke Zeit heilen wollte. Dieses Nivelliren und Centralisiren, dieses gewaltsame Auswischen aller naturwüchsigen Eigenthümlichkeiten des Volkslebens ist bis auf den heutigen Tag dem politischen Liberalismus, der aus jenen Bildungskreisen herausgewachsen ist, geblieben, und darum hat er bisher gegen den Absolutismus so wenig ausgerichtet, weil er den Grundsatz des geschichtswidrigen Nivellirens und Centralisirens mit diesem theilt.

Wie die Aufklärung mit der Zeitgeschichte radikal gebrochen hat, wo dieselbe den Formeln und Regeln des Verstandes nicht entsprach, so mußte sie natürlich mit der ganzen Weltgeschichte brechen und darunter auch mit den geschichtlich überlieferten Religionen. Was der Verstand findet, ist ja auch so einfach und klar, daß jeder gesunde Mensch es einsehen muß. Gott, Tugend und Unsterblichkeit — das ist die ganze Wahrheit, was drüber ist, das ist vom Uebel. Konnten die Menschen so verblendet sein, in den paar tausend Jahren ihrer Entwicklung das nicht einzusehen? Das ist nicht möglich; die natürliche Vernunftreligion ist so alt als die Welt, Moses hat sie gehabt, Sokrates hatte sie, Christus hatte sie, Muhamed hatte sie. Das Christenthum ist Nichts, als die moralische Vernunftreligion, was sich in diese Schablone nicht

einfügen läßt, das wird mit der Verſtandesſcheere einfach weggeſchnitten. Wie wenig iſt dieſe Verſtandesaufklärung angethan, die Geſchichte zu begreifen! Natürlich! alle geſchichtlichen Erſcheinungen ſind individuelle eigenthümliche Geſtalten, deren charakteriſtiſches, eigenartiges Weſen nur aus ihnen ſelbſt, aus den eigenthümlichen Zeit- und Bildungsverhältniſſen begriffen werden kann, aus denen ſie hervorwuchſen. Hat man denn irgend das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums, wodurch es ſich von allen anderen Religionen und Geiſtesrichtungen unterſcheidet, im Geringſten begriffen, wenn man die paar allgemeinen Begriffe der Vernunftreligion, die der Verſtand aus allen Religionen abgezogen hat, auf daſſelbe anwendet? Das Chriſtenthum iſt nicht eine Summe von formulirten Verſtandesſätzen — in dieſer verkehrten Meinung iſt die Verſtandesaufklärung mit der Verſtandesorthodoxie einverſtanden, wie ich ſchon in meinem erſten Briefe gezeigt habe — ſondern es iſt ein lebensvolles Princip, das in der Unmittelbarkeit, mit welcher es zuerſt auftritt, eine Reihe von Gegenſätzen und ſcheinbaren Widerſprüchen in ſich ſchließt, die nun heraustreten, ſich geltend machen, ſich practiſch ausleben wollen und ſo eine wirkliche innere Entwicklung des Princips möglich machen. Wenn das Chriſtenthum in den paar Sätzen der Vernunftreligion aufgeht, woher dann dieſe dogmatiſche und kirchengeſchichtliche Entwicklung, die es durchgemacht hat? Der Rationalismus kann ſie nicht begreifen. Wie konnte die katholiſche Kirche mit all' den eigenthümlichen Zügen, die ich im zweiten Brief hervorgehoben habe, aus dieſer ſchlichten, jedem Kind einleuchtenden Vernunftreligion hervorgehen? Woher dann all' die Dogmen, über die Dreieinigkeit, über die Chriſtologie u. ſ. w., die unter ſo heißen Kämpfen feſtgeſtellt worden ſind? Die Verſtandesaufklärung begreift das Alles nicht. Zufällige Mißverſtändniſſe, Pfaffenbetrug, hierarchiſche Gelüſte, Intriguen der Fürſten und ihrer Miniſter, die Selbſtſucht der Klugen, die nach dem Grundſatz handelt: mundus vult decipi, ergo

decipiatur — das ſind die Fäden, an denen die großen Entſcheidungen der Welt- und Kirchengeſchichte hängen. Daß in den großen Dogmenkämpfen der chriſtlichen Kirche ſich eine innere Nothwendigkeit geltend machte, daß Päpſte, wie Gregor VII. und Innocenz III. wirklich getragen waren von einer heiligen Ueberzeugung und begeiſtert von einem für jene Zeit großen und wahren Ideal, davon hat dieſer Verſtand keine Idee; er kann keine Zeit und keine geſchichtliche Erſcheinung aus ihren eigenthümlichen Bildungszuſtänden begreifen; weil er nur Eine Elle für Alle hat, weil er die Wahrheit für eine Ein für alle Male fertige Formel anſieht, ſo begreift er die ſich allmählig entwickelnde Vernunft in der Geſchichte der Menſchheit nicht und hat keinen Sinn für das Eigenthümliche, Charakteriſtiſche der Dinge.

So zeigt ſich hier wieder die merkwürdige Erſcheinung, die wir früher ſchon in der Geſchichte des Pietismus wahrgenommen haben, daß der Grundſatz der Toleranz, den der Rationalismus mit ſo großen Buchſtaben auf ſeine Fahne geſchrieben hat, in ſein gerades Gegentheil umſchlägt. In dieſen merkwürdigen Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth die Verſtandesaufklärung. Sie will Alles aufklären, und die ganze Geſchichte der menſchlichen Entwicklung wird ihr unbegreiflich, ſie will die Vernunft überall hinbringen, und findet überall in der Welt nur Unvernunft; ſie hat die Wunder und Offenbarungsakte weggebracht und dafür einen Hintergrund von gemeinen Künſten, Staatsintriguen, Prieſterbetrug geſetzt. Indem ſie dem Lichte ihres Verſtandes nachgeht, ſieht ſie am Ende Nichts mehr leuchten, als ihr eigenes Laternlein. Sie urtheilt nach dem reinen Verſtandesgeſetz, daß die Wahrheit nur Eine ſein könne, daß darum falſch ſein müſſe, was mit dieſer nicht übereinſtimmt. Ganz wie wir es beim Pietismus geſehen haben. Extra Christum nulla salus, ſagte dieſer. Extra Kantium nulla veritas, ſagt der Rationalismus. „Gilt bei den Orthodoxen Alles für Unglaube, was mit den fertigen Lehren der geoffenbarten Religion nicht über-

einſtimmt, ſo gilt bei ihren Gegenfüßlern, den Aufklärern, Alles für Aberglaube, was mit den fertigen Begriffen der natürlichen Religion nicht übereinſtimmt". Iſt ſo dieſer Verſtand intolerant gegen die Vergangenheit, ſo wird er es gegen die Gegenwart noch mehr ſein, da jetzt ſein Licht ſo hell leuchtet. Einen Pietiſten, einen Orthodoxen wird er nur entweder für einen Dummkopf, oder, wenn er ſonſt in ihm einen Mann von Verſtand und Talenten bemerkt, für einen Heuchler halten können. So bewährt es ſich immer: wo man das Heil und die Wahrheit in fertigen Formeln hat, da herrſcht die Intoleranz; nur wer nicht fertig iſt, wer die Wahrheit immer von Neuem erkämpft, der weiß, daß ſie zwar das allereinfachſte, aber auch das allerſchwerſte Ding der Welt iſt. Das Einfachſte iſt immer das Schwerſte. Leſſing, ebenſo ſcharf und unerbittlich in ſeiner Kritik, wie duldſam und milde in ſeiner Geſinnung, hat die ſchönen Worte geſprochen: "Nicht die Wahrheit, in deren Beſitz ein Menſch iſt, oder zu ſein meint, ſondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menſchen. Denn nicht durch den Beſitz, ſondern durch die Nachforſchung der Wahrheit erweitere ich die Kräfte. Der Beſitz macht ruhig, träge, ſtolz. Wenn Gott in ſeiner Rechten alle Wahrheit und in ſeiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit (obſchon mit dem Zuſatz, mich immer und ewig zu irren) verſchloſſen hielte und ſpräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in ſeine Linke und ſagte: Vater gieb! die reine Wahrheit iſt ja doch nur für dich allein". Die Wahrheit iſt wie der Aether: klar, aber von unergründlicher Tiefe.

Achter Brief.

Die Aufklärung und der Rationalismus hatten nicht geleistet, was sie versprochen; sie hatten Alles aufklären wollen und verdunkelten Alles, sie hatten mittelst der Vernunft die ganze Welt begreifen, d. h. als einmüthiges Ganze erkennen wollen, und am Ende war Alles in lauter starre Gegensätze zerschlagen; indem der Rationalismus Gott und Welt, Geist und Natur, Verstand und Gefühl, Freiheit und Gnade, Vernunft und Offenbarung einander entgegensetzte, hatte er damit eine Reihe von Problemen hingestellt, die eine Lösung verlangten. Wir bemerken daher schon am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, während der Rationalismus und Supranaturalismus sich in der Kirche breit setzt, eine ganz entgegengesetzte Strömung in den höheren Regionen des Geistes; während jener über die Möglichkeit und Wirklichkeit einer längst vergangenen Offenbarung sich abmüht, geht eine neue Geistesoffenbarung durch die Welt, und während das Kirchensalz vielfach dumm geworden ist, treten Laien, ihrer ewigen Priesterrechte eingedenk, als Profeten und Dichter auf, und verkündigen ihren Brüdern die Wunder des Geistes, die sie geschaut. Anfangs war's noch vielfach ein unverständliches Zungenreden und Weissagen, — Einige wollten sogar die Wunder erneuern, die mit jener ersten Geistesoffenbarung in der apostolischen Zeit verbunden gewesen waren —, man durfte wohl bei Vielen dieser neuen Profeten fragen: was will das wer-

den? sind sie nicht voll süßen Weines? aber wo Kraft und Fülle ist, wird die Klarheit nicht ferne sein und die Petrus und Johannes fanden sich, welche mit besonnenen Worten der Welt erklärten, was der Sinn der neuen Geistesoffenbarung sei.

Ein Extrem fordert das andere. Auf ein Zeitalter, in welchem der unproductive, nüchterne, prosaische Verstand das ausschließliche Regiment führt, folgt eines, in welchem alle die von jenem verachteten, dunkeln, schöpferischen, unmittelbaren, instinktartigen Kräfte des menschlichen Gemüthes sich an's Licht drängen und, Anfangs nicht gebändigt durch den selbstbewußten Geist, sich maß- und formlos geltend machen. Auf das Zeitalter der Aufklärung folgt die in der Literaturgeschichte so bezeichnend genannte „Sturm- und Drang-Periode" und aus ihr geht die Romantik hervor. Das schöpferische Feuer der losgebundenen, gährenden Welt der Innerlichkeit setzt sich an die Stelle des Verstandes; die wortlose Gefühlsüberschwänglichkeit, alle unbefriedigte Sehnsucht des Menschengemüths, alle Poesie des Schmerzes, aller Tiefsinn des dunkeln Gemüths, alle Leidenschaft der stürmischen Jugend, alle Sentimentalität der schönen Seele erhebt sich gegen die Prosa des achtzehnten Jahrhunderts, gegen die Aufklärung, gegen die Nüchternheit und Plattheit des Verstandes, gegen die einseitige Herrschaft der Reflexion, gegen die spießbürgerliche, filisterhafte Moral; überall ein athemloses Stürmen und Drängen, ein unmittelbares Genießenwollen des Unendlichen und Göttlichen im Gefühl, ein Zurückgehen auf das Ursprüngliche, Naturwüchsige, Originale aus den durch Kultur und Bildung geschaffenen menschlichen Zuständen. So zuerst in Hamann, dem Magus aus Norden, in Jakobi, in Lavater.

Hamann (1730—1788) ist der unerbittlichste Gegner des Rationalismus, des großen Scheidekünstlers Verstand, welcher „der Wahrheit alle Zeit einen Scheidebrief giebt, weil er trennt, was die Natur zusammengefügt hat"; er will nur den Einen, ungetheilten Menschen in unmittelbarer Vereinigung aller Kräfte; den

Menſchen in ſeiner unmittelbaren, durch keine Reflexion zerſtörten Einheit mit Gott und Natur; er haßt die Theorie und die Formel und dürſtet nach den Quellen des Lebens, er ſucht überall das geheimnißvolle Band, welches die Welt und alle ihre Gegenſätze und Widerſprüche umſchlingt; „die verſchiedenſten heterogenſten Dinge, was nur in ſeiner Art ſchön, wahr und ganz iſt, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuoſität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken“; er will aus der lichten Welt der Gegenwart, aus der verſtändigen Proſa der ſocialen Zuſtände, ähnlich wie Rouſſeau, zurück zum elementaren Naturzuſtand, aus dem von der Skepſis angeſteckten Glauben zum naiven Glauben der Kindheit, wo man Gott in Gefühl und lebendiger Erfahrung ſpürt und genießt; darum iſt ihm der chriſtliche Glaube der einzige, weil ſich in ihm Gott den Menſchen gibt, und gerade die Wahrheiten ſind ihm die theuerſten, welche dem Verſtand am meiſten zuwiderlaufen: die Dreieinigkeit, die Menſchwerdung u. ſ. w., dabei iſt aber natürlich ſeiner ganzen Gemüthsverfaſſung jede verſtändige Zergliederung des Glaubens, jede Dogmatik zuwider und der Orthodoxie iſt er ebenſo feind, als dem Rationalismus. Die Bedeutung Hamanns für die weitere Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes beſteht nur in der Anregung, die er gegeben hat; ſein Geiſt iſt formlos und regellos, wie ſeine Schriften, und entbehrt aller Zucht und Klarheit; auch ſeinem ſittlichen Leben fehlte durchaus die Zucht, die Verklärung der Natur durch den Geiſt; in den Denkwürdigkeiten ſeines Lebens, die er niedergeſchrieben hat, finden wir überall das natürliche ſündhafte Selbſt hervorgehoben und ungeſcheut vor die Augen der Welt geſtellt, faſt eine Art Wolluſt des Sündenbewußtſeins, ohne daß je eine wirkliche Wiedergeburt zu Stande käme; es iſt bei ihm im Denken, wie im Leben das naturwüchſige Ich mit allen Zufälligkeiten, Rohheiten und Eigenheiten der bloßen Naturform. Dieſe Eigenſchaften, verbunden mit dem räthſelhaften Gewand, in das er ſich hüllte, ließen die aufſtrebende, von der Verſtandesaufklärung

unbefriedigte Jugend mit Ehrfurcht zu ihm aufblicken; sie sah an dem mitternächtlichen Gewand, in das er sich gewickelt hatte, so manche goldene Sternlein blinken, und das reizte.

Eine viel klarere und nüchternere, aber auch weniger tiefe Natur war Jakobi, der sogenannte Glaubensfilosof. Das ganze Pathos seines Lebens ging darin auf, der Religion, als einer ursprünglichen Thatsache des menschlichen Gemüths, ihre Stelle zu sichern. Mit diesem Interesse machte er sich an die Erforschung aller vorhandenen filosofischen Systeme und glaubte gefunden zu haben, daß die Filosofie principiell den Gott, wie ihn die Religion brauche, der sich dem Menschen persönlich zu fühlen gebe und in unmittelbaren, persönlichen Verkehr mit ihm trete, unmöglich mache. Nun ist es zwar ganz richtig, daß jede Filosofie an einem organischen Fehler leidet, mit deren Begriffen das eigenthümliche Wesen der Religion nicht vereinbar ist, aber darin fehlte Jakobi, daß er den Gegensatz von Glauben und Denken verewigte und so die Einheit des menschlichen Geistes zerriß. Daß er die Rechte der Religion wahrte gegenüber den filosofischen Systemen eines Carteſius, Spinoza, Leibnitz, Wolff, Kant, darin hatte Jakobi vollkommen Recht, denn das eigenthümliche Wesen der Religion war mit keinem derselben vereinbar, aber die Begrenzung der Wissenschaft war seine schwache Seite. Schon Lessing — der nur noch das Morgenroth der neuen Periode erlebte, und daher die unerbittliche Zucht seines kritischen Geistes gegen die zwar ideenreiche, aber nebelnde und überschwängliche Romantik nicht mehr anwenden konnte, wie er sie der ideenlosen orthodoxen, wie rationalistischen Zeitrichtung zu fühlen gegeben hatte — schüttelte den Kopf zu Jakobi's Grenzbestimmungen und rief: »Worte, lieber Jakobi, Worte! die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen und an der anderen Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies, offenes Feld.« Uebrigens verhielt sich Jakobi zu der positiven Religion ebenso negativ, wie die Aufklärer. »Mit

mir ſteht es ſo, ſagt er einmal, daß ich ſage, wer die Religioſität der Väter wolle, müſſe auch ihre Religion wollen. Wie ich aber dazu gelangen kann, dieſe hiſtoriſch gediegene, einmüthige Religion der Väter ſo zu wollen, daß ſie mir auch wirklich und wahrhaft werde, das weiß ich nicht", und ein ander Mal: „ſoweit das Chriſtenthum Myſticismus iſt, iſt es mir die einzige Religion, deſto weniger komme ich mit dem hiſtoriſchen Glauben fort".

Eine ganz eigenthümliche Miſchung des neu angebrochenen Geiſtes mit den Tendenzen der Aufklärung, eine ſeltene Vereinigung von Rationalismus und Myſticismus, von überſpannter Schwärmerei mit nüchterner Verſtändigkeit, von überſchwänglicher Neigung zum Uebernatürlichen mit einfachem, geſundem Naturſinn findet ſich in Lavater (1741—1801). Er will überall den ganzen, vollen, urſprünglichen Menſchen in der Totalität ſeines leiblichen und geiſtigen Weſens. In der Religion legt er den Hauptnachdruck auf das ewig Humane; er hebt überall die rein menſchliche Schönheit und Genießbarkeit des Evangeliums hervor. „Findeſt du einen ganz und ſtets humanen Menſchen, der in ſich und außer ſich Alles humaniſirt, ſo bete ihn an; ich kenne nur Einen durch die Tradition. Sehen Sie Alles, Columbus und Chriſtus, Bibel und Weltgeſchichte mit Einem Auge an als Commentar der Menſchennatur. Wäre noch ein größerer, kräftigerer Menſch auf Erden aufgetreten, als Chriſtus, ſo wäre dieſer größere mein Ideal, mein Herr und Meiſter und mein Gott. — Setzen Sie ſtatt des zweideutigen Wortes „Chriſtus" das Wort „menſchliche Natur". Ich bin ein Chriſt, d. h. ich glaube an die königliche Würde, an die nie beſtimmbare Größe der menſchlichen Natur", — ſo ſchreibt er an einen Freund. Dieſe ewigen Züge des göttlichen Bildes in dem menſchlichen Antlitz aufzuſuchen, dazu diente ihm die Fyſiognomik, in der er ſchwärmte. Ebenſo ſtark, als dieſes rationelle, war aber das romantiſche Element in Lavater ausgeprägt: eine Sucht mit Ueberſpringung aller verſtändigen Vermittlungen in unmittelbarſte

Verbindung mit dem Unendlichen, mit den dunkeln geheimnißvollen Mächten der Natur zu treten; mit den berüchtigtsten Wunderthätern, Gaßner, Meßmer, Cagliostro, welche damals die ganze Welt mit ihren betrügerischen Künsten erfüllten, stand er in enger Verbindung. Gelzer (die neuere deutsche Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten) findet richtig einen Faustischen Zug in seiner Religiosität, und Schiller zeichnet ihn treffend in seinem „Theosagen“ überschriebenen Xenion:

Diesen ist Alles Genuß. Sie essen Ideen und bringen
In das Himmelreich selbst Messer und Gabel hinauf.

Es herrscht eine überfinnliche Sinnlichkeit in Lavater's Religiosität; er will Gott und Christus gewaltsam herabziehen, um sie zum Gegenstand eines schwelgerischen Gefühlsgenusses zu machen; eine correspondenz-ähnliche Connexion mit Christus hält er für das höchste Bedürfniß aller denkenden Christen. Er ist der Jünger, der sich, um Christus zu erreichen, geradezu in's Wasser stürzt, anstatt durch das natürliche Mittel des Kahnes langsam, aber sicher zu ihm zu gelangen. Goethe schreibt einmal an ihn: „Dein Durst nach Christo hat mich gejammert. Du bist übler daran, als wir Heiden; uns erscheinen doch in der Noth unsere Götter“; er sagt über ihn, er werfe Alles weg, um dem Unerreichbaren athemlos nachzusetzen und gleiche einem Menschen, der Alles nicht achte, um eine Maschine zum Fliegen zu erfinden.

So war der Same ausgestreut; wie Pilze schossen jetzt die Stürmer und Dränger aus dem fruchtbaren Erdreich hervor. Was Gleim an Heinze geschrieben hatte: „nur ein Duzend Feuergeister, wie Du, bester Sohn, so ist der Welt geholfen“, erfüllte sich über Bitten und Verstehen. Bald freilich wurde dasjenige, was anfänglich wahre Empfindung, gesunde Kraft, berechtigte Reaction gegen die Verstandesdürre der Aufklärung gewesen war, zur Doktrin; das anfängliche Streben tritt aus der Gemüthlichkeit und Innigkeit in die kalte Reflexion. Man coquettirt mit dem Ge-

fühl; man verachtet Alles in der Welt, was nicht genial, naturwüchsig und poetisch ist; die spielende Gefühlsschwelgerei, die süße, träumerische Gemüthsseligkeit gilt als das einzig Berechtigte; der Fleiß, die Thätigkeit, die sittliche Arbeit an sich und der Welt, die Theilnahme an practischen Lebenszwecken, an den realen Aufgaben der Gegenwart, wird mit ironischer Geringschätzung behandelt. Dem Gefühl ist es ja nicht um einen objectiven Inhalt, um eine wirkliche Wahrheit zu thun, sondern nur um seinen Selbstgenuß; daher flüchtet es sich aus der Gegenwart in die Vergangenheit, besonders in diejenigen Zeiten, in denen der prosaische Verstand noch am wenigsten waltete, die noch von dem Mondschein der Fantasie und der Gemüthsüberschwänglichkeit beleuchtet waren, in die dämmernde Märchen- und Zauberwelt des Mittelalters und Morgenlandes. Das Mittelalter war das Eldorado der Romantik. Die Burgen, die Ritter, die Minne, die Lehenspflicht, der Nimbus der katholischen Kirche, all' die bunte, fantasievolle Mannigfaltigkeit jener Zeiten — wie ließ sich da so gemüthlich schwärmen! War's da ein Wunder, wenn Einer der Hauptvertreter dieser Richtung, Wilhelm Schlegel, öffentlich erklärte: „ich sehe nicht, daß die Wohlthaten so groß waren, welche die Aufklärung den Menschen durch die Befreiung von den Aengstigungen des Aberglaubens gebracht; gab es traurige Ahnungen der Zukunft, so gab es auch wieder glückliche Vorbedeutungen; gab es eine schwarze Zauberei, so hatte man dagegen heilsame Beschwörungen; gegen Gespenster halfen Gebete und Sprüche und kamen Anfechtungen von bösen Geistern, so sandte Gott seine Engel". (Der Mann hat nur vergessen, zu sagen: gab es Hexen und Ketzer, so wurden sie verbrannt.) Derselbe nannte die Reformation die Quelle alles Unheils der Aufklärung. Mit diesem sehnsüchtigen Hinüberschielen zum Katholicismus — das aus ähnlichen Gründen bei so vielen Protestanten auch jetzt wieder Mode ist — machten Andere Ernst. Es machte großes Aufsehen, als die Fürstin Gallizin, „die an der Leidenschaft

für Größe und Güte des Herzens stets gewesen war, und Friedrich Stolberg zur katholischen Kirche übertraten; allgemeines Entsetzen entstand unter den früheren Freunden Stolberg's. Voß schnaubte — sein Gedicht an Stolberg ist ein ebenso großes Zeugniß seiner unpoetischen, wie seiner kräftig protestantischen Natur — und Jakobi äußerte sich folgendermaßen darüber: „Stolberg's Uebertritt läßt sich nur aus der Verzweiflung erklären, das Christenthum gegen die Angriffe einer durch Nachdenken und Geschichtsforschung erweiterten Vernunft zu retten; dem Christenthum zur Schande und seinen Spöttern zum Triumf ergreift er dann ein System, welches die Unterwerfung der Vernunft unter die Kirche verordnet. Gott! ein solcher Mann! Stolberg mit einer Kerze und einem Rosenkranz in der Hand, sich mit Weihwasser besprengend, irgend einem Pfaffen die Schleppe nachtragend, ein Gegrüßt seist du, heilige Mutter Gottes, bitt' für uns, mitplapperud — ich kann den Gedanken nicht ertragen."

Aber sollte aus den kreisenden Wehen, mit denen der Geist in unserm Zeitraum begonnen hatte, nur diese romantische Fehlgeburt hervorgegangen sein? Sollte das titanische Ringen des Geistes, wie es uns in einem Hamann entgegengetreten war, all' der tiefbewegte Sturm einer mit der gegebenen Welt unzufriedenen Menschenbrust seine Erfüllung in dem Worte der Schrift gefunden haben: „Mit Stroh geht ihr schwanger, Stoppeln gebäret ihr?" Nein, so unfruchtbar ist die menschliche Natur noch nicht geworden. Die Meister sollten nicht ausbleiben, welche die Geister, die sie mit heraufbeschworen, auch zu bändigen wußten, die Künstler, die den unendlichen überschäumenden Inhalt in's Maß zu fassen verstanden, die Profeten, die das dunkle Weben des neuen Geistes mit klaren nüchternen Worten der Welt enträthselten.

Unter ihnen steht obenan Goethe, Dichter, Denker, Naturforscher, Profet und Priester in Einem. Er hatte selber den Sturm und Drang seiner Zeit heftig in sich durchgekämpft; den Gehalt

davon behielt er in seiner Brust, aber die Form dafür trug er in seinem Geist und prägte ihn so zu einer klaren, abgerundeten Weltanschauung aus. In seinem Werther, — den selbst ein Napoleon auf seinen Eroberungszügen in der Tasche mit sich trug — gibt er dem Gefühls- und Unmittelbarkeitsdrang seiner Zeit und der Menschenbrust überhaupt den klassischen Ausdruck; er vollbringt das Meisterstück der Kunst, „das Wortlose der Ueberschwänglichkeit in Worte zu fassen“. Hier stellt sich die Unendlichkeit des Menschengemüthes im vollen Gefühl seines innerlichen Reichthums der bestehenden Welt des bürgerlichen und socialen Lebens und der geltenden Sitte entgegen, kämpft dagegen an, reibt sich aber in diesem Kampfe auf und geht, wie billig, darüber zu Grunde. Ein ähnliches Thema behandelt das wunderbare Gedicht „Prometheus“, das die ganze Schaar der damaligen Aufklärer und Rationalisten mit Staunen und Entsetzen erfüllte. Weil es Ihnen vielleicht nicht gerade präsent ist, will ich es hieher setzen.

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn;
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn,
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Heerd,
Um dessen Gluth
Du mich beneidest.

Ich kenne nichts Aermeres
Unter der Sonn', als euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch

Eure Majeſtät,
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie mein's,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Haſt du nicht Alles ſelbſt vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühteſt jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich dich ehren? Wofür?
Haſt du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Haſt du die Thränen geſtillet
Je des Geängſteten?
Hat nicht mich zum Manne geſchmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schickſal,
Meine Herrn und deine?

Wähnteſt du etwa,
Ich ſollte das Leben haſſen,
In Wüſten fliehen,
Weil nicht alle
Blütheuträume reiften?

Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

In dieſem Gedicht, das man natürlich in keiner Weiſe dogmatiſch und theologiſch deuten darf, hat ſich das Freiheitsbewußtſein des menſchlichen Geiſtes zu einer tiefen, alles durchdringenden Weltanſchauung ausgeprägt. „Das Individuum, dem das Bewußtſein ſeiner Freiheit und Unendlichkeit aufgegangen, erfaßt ſich hier in ſeiner Selbſtgenügſamkeit als unabhängig von jeder äußeren — dieſſeitigen oder jenſeitigen — Auctorität, erkennt in ſich ſelber die geſtaltende Macht des geſammten Lebens und den Schöpfer ſeines Schickſals und iſt entſchloſſen, ſich in der Geſtaltung und dem Genuſſe ſeines Daſeins von keinerlei Einſprüchen einer äußeren, nicht aus ſeinem eigenen Weſen entſprungenen und begriffenen Gewalt beirren zu laſſen.“ Dieß iſt nicht mehr das Lavaterſche Individuum, das dem Unendlichen athemlos wie ſeinem Schatten nachjagt, dieß iſt nicht mehr der Menſch der Aufklärung und des Rationalismus, der Gott als ein transſcendentes Weſen, als den Weltbaumeiſter und moraliſchen Geſetzgeber außer ſich hat, der in ſeinem Denken nie über die bloß verſtändige Reflexion, und in ſeiner Moral nie über die endlichen, bloß ſubjectiven Zwecke hinauskommt, ſondern das iſt der Menſch, der den Muth hat, auf der gottbeſäeten Erde ſchönem Boden zu ſtehen und ſich in ſeiner gottbegabten Natur zu fühlen, der Menſch, der das Unendliche als ein weſentliches Stück ſeiner eigenen Natur gefühlt, erſchaut und ergriffen hat, dem daher die Freiheit nichts Anderes iſt, als der menſchliche Geiſt ſelber, der ſich in ſeinem Wollen und Handeln durch nichts beſtimmen läßt, als durch den ihm einwohnenden göttlichen Gehalt.

So überall, auf allen Punkten der Welt, das Körperliche und Geiſtige in Eins zu faſſen, Gott und Welt, Natur und Geiſt in unmittelbarer Einheit zu ſchauen und wieder ſo darzuſtellen — das macht Goethe's Weltanſchauung aus. Als Naturforſcher will er in der Welt überall die „Breite der Gottheit“ leſen; die Allgegenwart Gottes, die Einheit von Geiſt und Natur, und die hieraus fließende, ſtufenweiſe organiſche Entwicklung in allen Dingen verfolgt er begierig in Steinen, Pflanzen und Thieren. „Ich glaube an Gott, das iſt ein ſchönes, löbliches Wort — ſagt er — aber Gott anerkennen, wo und wie er ſich offenbare, das iſt die Seligkeit auf Erden.“ Und einem Jakobi gegenüber, der nur den Glauben gelten laſſen wollte, erklärt er: „ich halte viel auf's Schauen und will mein ganzes Leben nur der Betrachtung der Dinge widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann,“ überzeugt, wenn er das Weſen der Dinge kenne, ebendamit auch das Weſen Gottes zu kennen. So erfaßt er auch die ſittliche Aufgabe des Menſchen: der Menſch ſoll den ſeiner Natur einwohnenden, göttlichen Gehalt herausarbeiten und herausleben und die ſchönſten Geſtalten, die er als Dichter geſchaffen, ſein Gretchen, ſeine Iphigenie, ſein Hermann und Dorothea tragen den Stempel der naiven reflexionsloſen, nicht erſt durch innere Kämpfe errungenen Sittlichkeit, der unmittelbaren Einheit von Geiſt und Natur an ſich. Dieſer Geiſt kann natürlich keinen Gott brauchen, der von außen ſtößt, der die Welt mit Drähten regiert, die von oben langen.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen ſtieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in ſich, ſich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm webt und lebt und iſt,
Nie ſeine Kraft, nie ſeinen Geiſt vermißt.“

Darum iſt ihm die Welt kein willenloſes Werkzeug in der Hand eines außerweltlichen, willkührlichen, wunderthätigen Gottes,

keine Maschine, die hie und da ein außergewöhnliches Hereingreifen Gottes erforderte, sondern ein geordnetes, gesetzmäßiges Reich immanenter, göttlicher Kräfte, „die ewig auf und nieder steigen, und sich die goldnen Eimer reichen, die mit segenduftenden Schwingen vom Himmel auf die Erde bringen und harmonisch das All durchklingen“; die Natur ist ihm die ewige Weberin, die mit Einem Tritt tausend Fäden regt und mit Einem Schlag tausend Verbindungen schlägt, und das Alles nicht zusammengebettelt, sondern von Ewigkeit angezettelt hat. Diese Naturbetrachtung steht ebenso im Gegensatz zu der altkirchlichen, wie zu der rationalistischen Anschauung. Die Zweckmäßigkeit, die lichtvolle Ordnung in der Welt ist jetzt nicht mehr von außen, als etwas ihr selbst Fremdes in sie hineingelegt durch einen außer- und überweltlichen Verstand, sondern sie folgt aus dem eigenen Wesen der Welt, weil dieser — Gott, der Geist, einwohnend ist. Die Welt ist nun als ein großes, einmüthiges, gesetzmäßig gegliedertes, mit eigenen Kräften thätiges Individuum begriffen, als die fortwährende Offenbarung des Einen Geistes, der die unendliche Liebesfülle seines Wesens nur in einer endlichen Welt in's Maß fassen kann, sie gleichsam ausschüttet in die Welt als den Kelch, aus dem ihm fort und fort seine Unendlichkeit schäumt.

Aus dieser in sich geschlossenen, harmonischen Weltbetrachtung ergab sich bei unserem Dichter die harmonische Gemüthsverfassung, die ruhige Klarheit und Heiterkeit seines Wesens, die neidlose Anerkennung eines jeden Nebenmenschen, das Vermögen, das Gute überall zu finden und zu schätzen, das große, weite Herz, das jeder Einseitigkeit und Exclusivität abhold ist. Der Pietismus war daher seiner Natur gänzlich zuwider.

Der Gotteserde lichten Strahl
Verdüstern sie zum Jammerthal,
Daran entdecken wir geschwind,
Wie jämmerlich sie selber sind.

Er ſieht überall Einheit und Uebereinſtimmung. „Theilen kann ich nicht das Leben.“ Den ganzen Menſchen, den Hamann und Lavater mit unruhiger Haſt geſucht, den ungetheilten Menſchen in der Harmonie aller Gemüthskräfte ſtellt Goethe im Leben, wie in der Kunſt dar. Die größten Widerſprüche, deren Vereinigung nach Hamann das Leben ſein ſollte, hat Goethe vereinigt: die Gefühlsüberſchwänglichkeit Werther's und die ruhige, geſchloſſene Klarheit Iphigeniens. Sobald ſich irgend ein Moment der menſchlichen Natur einſeitig in ihm feſtſetzen und die volle Geſundheit des geiſtigen Lebens, das Gleichgewicht der Kräfte aufheben will, überwindet er es und befreit ſich von der Gewalt, die es über ihn ausübte, bewahrt aber den wahren Gehalt deſſelben in ſeiner Bruſt. Daher blieb er bei den Angriffen der Feinde und Kritiker, die an ihm mäkelten, ganz ruhig und unbewegt:

Sie zerren an der Schlangenhaut, die ich ſchon abgelegt;
Und iſt die nächſte reif genung, ab ſtreif' ich die ſogleich
Und wandle neu belebt und jung im friſchen Geiſterreich.

Goethe iſt die reifſte und vollendetſte Frucht des Geiſtes, der, ſich auflehnend gegen die Plattheit und Nüchternheit des Rationalismus, in der Romantik den angemeſſenen Ausdruck geſucht, aber nicht gefunden hatte.

Und doch bedurfte Goethe der Ergänzung, die er in Schiller gefunden hat. Wie Goethe's poetiſcher Genius der Ergänzung bedurfte, indem Goethe durch ſeine ganze Geiſtesverfaſſung zum Lyriker und Epiker, nicht aber zum dramatiſchen Dichter geſchaffen war, dieß zu zeigen, gehört nicht zu meiner Aufgabe; aber auch ſeine Auffaſſung der ſittlichen Aufgabe des Menſchenlebens drückte nicht die ganze Wahrheit aus, und hatte darum eine Ergänzung nöthig. Goethe verlangte eine Sittlichkeit, die unmittelbar Ausdruck der Natur ſei. „Tugend war ihm nicht das Handeln nach einem Gebot, nicht das Streben nach einem über den Einzelnen hinausliegenden Vollkommenen, nach einem ſittlichen Ideal, ſondern nur

das Herausleben des dem Menſchen von Natur einwohnenden, ſittlichen Gehalts. Das Sittengeſetz ſoll gleich einem Naturgeſetz im Menſchen wirken mit gleicher Nothwendigkeit, als ob die ſittliche That ſich von ſelber verſtünde.“ Hier hat Goethe ein weſentliches Moment der Sittlichkeit, das vom Chriſtenthum ſo ſcharf betont wird, überſehen: die Buße. Das Göttliche, als der dem Menſchen von Natur einwohnende ſittliche Lebensgehalt iſt nur die eine Seite der Sache; auf der andern Seite darf nicht überſehen werden, daß der Menſch, wie er von Natur iſt, der natürliche Menſch, noch ungöttlich, ſündig iſt und daher Gott ihm gegenübertreten muß als der Geſetzgeber, der noch außer ihm ſteht, und das Gute, als ein Gebot, dem er ſich — häufig genug unter heftigem Kampf mit ſeiner Natur — unterwerfen muß, als ein Ideal, nach dem er ringen muß. So betrachtet Schiller, von Kantiſchen Vorausſetzungen ausgehend, die ſittliche Aufgabe. Schiller befand ſich nicht in der tiefen Harmonie der Naturgeſtalt und des Sittlichen, wie Goethe; die ſittliche Hoheit gilt ihm nicht als unmittelbarer, reflexionsloſer Ausdruck der Naturforderung, ſondern als Errungenſchaft des ſittlichen Strebens; Schiller ringt unbefriedigt nach einem Ideal; er wünſcht ſich Flügel, um die erſehnten Hügel zu erreichen, er ſieht das ideale Land vor ſich, er ſieht den Nachen blinken, der hinüberführt, aber ach! der Fährmann fehlt. Leiden unter dieſer Anſchauung auch Schiller's poetiſche Geſtaltungen weſentlich, indem er zu oft ſtatt kräftiger Naturgeſtalten fleiſchloſe Abſtractionen, ſtatt lebendiger Menſchen todte Begriffsfiguren hinſtellt, ſo hat er in Beziehung auf die ſittliche Lebensaufgabe ein wahres Moment betont, das Goethe zu gering geſchätzt hat. Und trotzdem iſt er nicht in die Einſeitigkeit des Kantiſchen Rigorismus verfallen; er hält, mit dem Herzen zu ſiegen, für ſchöner, als über das Herz zu ſiegen; er betrachtet die Tugend als eine Neigung zur Pflicht, er kennt die Sinnlichkeit nicht als das der Vernunft Widerſtrebende, er ſtellt die Natur nicht in einen dualiſtiſchen Gegenſatz gegen den

Geiſt; er weiß von einem kindlichen Gemüth, das in Einfalt, alſo aus dem reflexionsloſen Drang ſeiner gotterfüllten Natur heraus übt, was kein Verſtand der Verſtändigen ſieht; er hat die rationaliſtiſche Moralität in einigen köſtlichen Xenien in ihrer Unwahrheit gezeichnet und ſeine Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechtes verrathen keinen Dualismus der Menſchennatur. Ich kann daher in dieſem Punkt unſerem Freund Rietmann, mit deſſen Auffaſſung des Chriſtenthums ich ſonſt ganz einverſtanden bin, nicht Recht geben, wenn er in ſeinem Schriftchen über Shakespeare's religiöſe und ethiſche Bedeutung einmal ſagt: „Schiller hat das Chriſtenthum und deſſen weltverſöhnende Macht nicht gekannt oder mißkannt, obgleich er auch bei Shakespeare in die Schule ging.“ Das Chriſtenthum trägt beide Richtungen in ſich, die von Goethe und Schiller — wenn auch von keinem einſeitig — vertreten ſind, und gibt zugleich ihre höchſte Verſöhnung. Da der Menſch als natürlicher noch ungöttlich iſt, weil er durch bloße Naturantriebe, nicht durch den ſelbſtbewußten Geiſt in ſeinem Wollen beſtimmt iſt, ſo tritt Gott, der Geiſt, ihm gegenüber als moraliſcher Geſetzgeber und ſagt: Du ſollſt! — kantiſcher Imperativ — das Gute erſcheint als Geſetz, als Gebot, und dieſe Form des Sittlichen verſchwindet im Menſchenleben nie ganz, weil der individuelle Geiſt nie mit dem unendlichen und die Wirklichkeit des Willens nie mit der Idee deſſelben zuſammenfällt; darum wird das Sittliche für den Menſchen immer wieder ein Ideal, nach dem er kämpfend ſtreben muß — „wenn dich dein Auge ärgert, ſo reiß es aus“ —, aber dieſe Form des Sittlichen darf nicht die herrſchende bleiben. Das Chriſtenthum kennt Gott zugleich als den Vater, der im Menſchen Wohnung macht, und zu dem der Menſch vertraulich ſagt: Abba! — als den heiligen Geiſt, der ſich ausgießt über das Herz, als die Liebe, die ſich ſelbſt mittheilt dem Sünder.

Indem ſo der Menſch den göttlichen Geiſt in ſich wohnend hat, wird er vom Geiſte getrieben — „die der Geiſt Gottes treibet,

die ſind Gottes Kinder —“ das Böſe geht gegen ſeine innerſte Natur, dagegen wird ihm das Gute zur (anderen) Natur. Auf dieſer höchſten Stufe des ſittlichen Lebens vollzieht ſich dann die ſittliche Forderung, wie eine Naturforderung, die Tugend erſcheint als das kampfloſe Herausſetzen des in der Menſchenſeele liegenden göttlichen Gehalts, der Menſch ſiegt über das Böſe *durch* ſein Herz, nicht ſeinem Herzen zum Trotz, und alles Handeln geht aus dem unmittelbaren Drang der ganzen, gotterfüllten Menſchennatur hervor, ohne daß man in jedem Augenblick ängſtlich fragen müßte: was verlangt jetzt die Moral von mir? ſo wenig, als ein ächter Künſtler jeden Augenblick fürchten muß, auf ſeinem ſichern, gutgeſtimmten Inſtrument Mißtöne hervorzubringen. Welche von beiden Seiten des ſittlichen Lebens, der Kampf um das Ideal, oder die ruhige Harmonie des Natürlichen und Sittlichen das Vorherrſchende bei einem Menſchen ſei, das hängt von ſeiner Naturanlage und geiſtigen Organiſation ab; das Weib z. B. wird vorherrſchend die naive, reflexionsloſe Sittlichkeit, die ungebrochene Einheit des Geiſtes und der Sinnlichkeit in ſich darſtellen, und es iſt einer der folgenſchwerſten Irrthümer der altkirchlichen Anſchauung, von welchem die ganze Geſtalt der orthodoxen Dogmatik bedingt iſt, alle Menſchen in den gleichen Tiegel der Sündhaftigkeit zu werfen, und daher von allen die gleiche Form und den gleichen Weg der ſittlichen Wiedergeburt zu verlangen.

Die neuerdings ſo viel beſprochene und ſo verſchiedenartig beantwortete Frage, ob dieſe Männer, die das neuere Zeitbewußtſein repräſentiren, Leſſing, Goethe, Schiller und mit ihnen faſt alle Größen unſerer neueren Literatur auf dem Boden des Chriſtenthums ſtehen, habe ich durch meine ganze bisherige Darſtellung beantwortet; ich habe an der Hand der Geſchichte gezeigt, wie das ſittliche und religiöſe Bewußtſein, das dieſe Männer vertreten, organiſch mit innerer Nothwendigkeit herausgewachſen iſt aus der ganzen bisherigen Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes.

Nicht bloß die ſtrengen Orthodoxen, nicht bloß die modernen lutheriſchen Setzlinge in Deutſchland, ſelbſt Theologen der gemäßigten Richtung, die den größten Theil ihrer Bildung dieſen viel geſchmähten Größen verdanken, die Auge und Sinn haben für die reichen Schätze des menſchlich Schönen und Wahren, welche dieſe Literatur zu Tage gefördert hat, ſtehen nicht an, die gleichen Männer wegen ihres Unglaubens zu bedauern, und den Schwerpunkt ihrer ſittlichen Weltanſchauung im griechiſchen Heidenthum zu ſuchen. Und warum? weil dieſe Männer eine oft zweideutige, meiſtens aber entſchieden negative Stellung zu den hiſtoriſchen Thatſachen unſerer bibliſchen Berichte, und zu den daraus abgeleiteten dogmatiſchen Lehren der Kirche eingenommen haben. Es iſt wahr: in dieſem Punkt laſſen dieſe Männer kein Jota nach von dem, was die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts geleiſtet; ſie ergreifen entſchieden Leſſing's Parthei gegen alle Götze; ſie ſind der officiellen Kirche entfremdet nicht aus religiöſem Indifferentismus, oder weil ihnen Niemand Hand geboten hat zu einem tieferen Verſtändniß der kirchlichen Dogmatik — wie Gelzer bei Jean Paul, wie entſchuldigend, annimmt — ſondern aus Religion, weil ihre klar ausgeprägte Weltanſchauung den kirchlich überlieferten Anſichten widerſprach, weil ſie ſich im poſitiven Beſitz von Heilsgütern wußten, die ihrem inneren Menſchen Befriedigung und Genüge gewährten, wie dieß Chriſtian Weiße in ſeiner dritten Rede über die Zukunft der evangeliſchen Kirche treffend nachweiſt. Man kennt Schiller's Diſtichon:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennſt. — Und warum keine? Aus Religion.

Und Goethe klagt: „in religiöſen Dingen, wie in wiſſenſchaftlichen und politiſchen, überall machte es mir zu ſchaffen, daß ich nicht heuchelte, und daß ich den Muth hatte, mich auszuſprechen, wie ich empfand. Ich glaubte an Gott und an die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte, aber das war den frommen Seelen nicht genug; ich ſollte auch glauben, daß Drei Eins

ſei und Eins Drei; das aber widerſtrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch ſah ich nicht ein, daß mir dadurch auch nur im Mindeſten wäre geholfen geweſen.“ Und ſo iſt's bis auf den heutigen Tag geblieben. Herr Gelzer in der oben citirten Schrift ſpricht Goethe das Chriſtenthum ab, weil er in einem Brief an Lavater den beſtimmten Zweifel ausſprach, ob Chriſtus, in welchem übrigens auch Goethe das Urbild des ächten Menſchen ſieht, wirklich ſo hiſtoriſch ſei, wie ihn die Berichte ſchildern; Goethe ſtehe auf Seite derer, die nicht in Chriſtus, ſondern in der Menſchheit die volle Offenbarung des göttlichen Lebens verehren, deßwegen ſei er kein Chriſt, denn nur um dieſe Angel drehe ſich die Benennung chriſtlich oder unchriſtlich, ob man glaube, daß dieſe ungetrübte Erſcheinung der Menſchheit, wie wir ſie in der Perſon des Erlöſers verehren, einmal eine hiſtoriſche Wirklichkeit geweſen ſei oder nicht. In ähnlichem Sinn ſchrieb neulich Bethmann-Hollweg in Gelzer's proteſtantiſchen Monatsblättern: Das Weſen des Chriſtenthums beſtehe in dem Glauben an die Perſon Chriſti, daß er — nach der bekannten Chriſtologie des Evangeliſten Johannes — der von Ewigkeit im Schooß des Vaters ruhende Logos ſei. Alſo das Weſen des Chriſtenthums, die entſcheidende Frage, ob Jemand ein Chriſt iſt, oder nicht, hängt von der Entſcheidung einer hiſtoriſchen Frage oder von der Annahme einer dogmatiſchen Formel ab; alſo nicht das macht mich zum Chriſten, daß ich den Geiſt Chriſti habe, daß ich in meiner Geſinnung und in meinem Leben diejenigen Züge ausprāge, in denen mein erſter Brief nach den eigenen Worten Chriſti das Bild des Chriſten oder das Weſen des Chriſtenthums ausgeſprochen hat; nicht meine Theilnahme an dem Himmelreich, das Chriſtus in Wort und Leben dargeſtellt hat, ſondern der Glaube an ein geſchichtliches Factum oder an eine dogmatiſche Theorie gibt mir das Anrecht auf den Chriſtennamen. Erkenne das ſittliche und religiöſe Lebensprincip des Chriſtenthums als wahr an und lebe als ein Chriſt, aber als Laie kannſt du die Glaubwürdigkeit der

evangelischen Berichte nicht so sorgfältig prüfen, daß du dich zweifellos davon überzeugen kannst, oder als Theologe vom Fach siehst du mit deinen zwei Augen, daß das Charakterbild Christi bei Johannes ein anderes ist, als bei den Synoptikern, daß in diesen Erzählungen sogar manche Widersprüche sich finden, daß die Authenticität dieser Schriften gar keine so ausgemachte Sache ist: so hilft dir das Erste rein Nichts, du bist eben ein Ungläubiger, kein Christ. So wenig begreift diese neuere Theologie, um was es sich in dem Kampfe handelte, den Lessing mit Göze geführt hat; so sehr hat sie alle Errungenschaften der Aufklärungszeit vergessen. Wenn die kirchliche Orthodoxie sagt: das Christenthum und damit alles Heil des Menschen hängt nur an diesen historischen Thatsachen der Bibel und an dem Glauben an die darauf begründeten kirchlichen Dogmen, so weiß sie, was sie sagt; denn sie kennt keine andere Offenbarung Gottes als in Christus, weil außer ihr überall nur Finsterniß und Sünde ist, und der Mensch daher keinerlei Maßstab für das Gute und Wahre in sich hat, aber dieser moderne Supranaturalismus nimmt eine Offenbarung Gottes nicht bloß einmal in Christus, sondern fortwährend in der Menschheit an, und glaubt an die Autonomie des Menschengeistes, dem sich das Göttliche offenbart: wie kann er also auf die einmalige, historische Offenbarung einen solchen absoluten Werth setzen? Ich zweifle nicht, daß das Charakterbild Christi, wie es die Evangelien gezeichnet haben, im Ganzen seinem wesentlichen Gehalt nach historisch ist und die historische Kritik, je strenger und gewissenhafter sie verfahren ist, hat es auch bisher nicht angetastet; ich zweifle nicht, daß Gott als die Liebe wirklich so persönlich und offenbar in seinem Leben erschienen ist, daß Gott als der heilige Geist wirklich so die bestimmende Macht seines Wesens gewesen ist, wie es uns die Berichte darstellen, sonst wäre mir die Entstehung der Kirche, vor Allem der Apostel Paulus rein unbegreiflich, aber ich gebe nicht zu, daß das Wesen des Christenthums in irgend einer dogmatischen Formel über

die Person des Stifters oder in dem Glauben an irgend ein historisches Factum liegen soll, und ich sehe mit Goethe nicht ein, daß mir mit einer solchen Formel oder einem solchen Glauben im Mindesten sollte geholfen sein. Das Christenthum ist ein weltgeschichtliches Princip, eine universelle Weltanschauung. Habe ich in meinem ersten Brief dieses Weltprincip richtig aufgefaßt, habe ich in meinem dritten Brief den Protestantismus verstanden, so sind Goethe und Schiller gute Christen und gute Protestanten gewesen. Haben sie auch die Bibel nicht betrachtet als ein Compendium der Logik, als ein Handbuch der Filosofie und Naturwissenschaft, als eine Norm für die Glaubenslehre, so haben sie sie um so mehr verehrt als die unerschöpfliche Quelle der Poesie und des religiösen Lebens, und das wird sie bleiben.

Eben, da ich diesen Brief abschicken will, kommt mir eine interessante Abhandlung eines Holländers zu Gesichte: „Goethe's Stellung zum Christenthum, ein literarischer Vortrag an der Akademie zu Utrecht von Dr. J. J. van Oosterzen in Rotterdam," was mich veranlaßt, noch einige Bemerkungen beizufügen. Der Verfasser zeichnet mit vieler Sachkenntniß und mit möglichst gerechter Würdigung Goethe's dessen verschiedene Stellung zum Christenthum in den Hauptepochen seiner geistigen Entwicklung und findet als den vorherrschenden Zug in Goethe's Geist eine dem Christenthum feindselige und abgeneigte Denkweise. Ich erwiedere darauf nur so viel: Wenn man ein Feind des Christenthums und doch ein so herrlicher Mensch sein kann, wie Goethe, eine im Kern der Gesinnung sittlich so gediegene, tüchtige Persönlichkeit, von der Jakobi urtheilte „seine Richtung ist eine der reinsten, die ich je gekannt habe," so muß dieses Christenthum etwas sehr Gleichgültiges und Untergeordnetes sein, das man füglich ganz entbehren kann. In der That ist das Christenthum, dem Goethe feind ist, nur das dogmatische und ceremonielle Christenthum der Kirchen, nicht aber der liebende, gottinnige, thätig freudige Geist Jesu Christi. Jenes haßte

Goethe allerdings oft mit Julianischem Haß, vor diesem hatte er Zeit seines Lebens den tiefsten Respekt. Aus allen Perioden seines Lebens finden sich die Zeugnisse für seine aufrichtige Hochachtung vor dem religiösen Geist der Bibel und vor der Herrlichkeit des Evangeliums. In seinen Studienjahren begleitet ihn seine Vorliebe für die heilige Schrift: „Ich für meine Person hatte sie lieb und werth, denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse — Alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf die eine oder die andere Weise wirksam gewesen. Mir mißfielen daher die ungerechten, spöttischen und verdrehenden Angriffe gegen sie.“ In seinen Gesprächen mit Eckermann drückt er sich also aus: „Aecht oder unächt sind bei Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen.“ Was ist ächt, als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht, und noch heute unserer höchsten Entwicklung dient? Und was ist unächt, als das Absurde, Hohle und Dumme, was keine Frucht bringt, wenigstens keine gute? Ich halte — in diesem Sinn — alle vier Evangelien für durchaus ächt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Art sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: „durchaus.“ Und es sind heute noch goldene Worte, die Goethe über die Reformation und das Christenthum überhaupt gesprochen hat, wenn er sagt: „Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im Allgemeinen zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Bornirtheit, wir sind in Folge der fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christenthum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Muth, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissen-

schaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Kultur des Christenthums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird er nicht hinauskommen. Je tüchtiger aber wir Protestanten voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen, daß endlich Alles nur Eins ist. Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören und mit ihm Haß und feindliches Ansehen zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Schwester. Auch werden wir Alle nach und nach aus einem Christenthum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christenthum der Gesinnung und That kommen."

Wer noch in dem Christenthum des Wortes und Glaubens befangen ist, dessen Gesichtskreis ist viel zu eng und beschränkt, um Goethe zu würdigen.

Neunter Brief.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der Umſchwung des Geiſtes, der gegen das Ende des vorigen und zu Anfang unſeres Jahrhunderts ſich zuerſt in der poetiſchen Literatur geltend machte, auch die übrigen Gebiete des Geiſterlebens, beſonders die Filoſofie und Theologie ergriff.

Was Goethe mit dichteriſcher Fantaſie erſchaute, das ſuchte die neuere Filoſofie zu begreifen und in ein gedankenmäßiges Syſtem zu bringen. Die frühere Filoſofie war immer geſcheitert an dem Gegenſatz, deſſen Ueberwindung ihr nie gelang, zwiſchen Denken und Ausdehnung, zwiſchen Bewußtſein und Daſein, zwiſchen Geiſt und Natur, zwiſchen Gott und Welt. Wenn wir denken, ſo entſteht ein Verhältniß des Subjects, das denkt, zu einem Gegenſtand, der gedacht wird. Welches iſt das Verhältniß? Die frühere Filoſofie bis auf Kant hatte die beiden Gebiete, die Welt des immateriellen, denkenden Geiſtes und die Welt der Materie, der ausgedehnten, materiellen Körper in einen ſolchen Gegenſatz zu einander geſtellt, daß ſie keine Gemeinſchaft mit einander haben konnten, daß alſo die wirkliche Welt, in der wir eben dieſe Gegenſätze in einander finden, ein unbegriffenes Räthſel bleiben mußte. Iſt der Geiſt nur Denken und die Natur nur Materie, Ausdehnung, Körper, ſo kann der Geiſt die Welt gar nicht erkennen; es gibt keine wirkliche Erkenntniß, keine Filoſofie; denn Gleiches kann nur von Gleichem

erkannt werden; ſind Denken und Sein ihrem Weſen nach nicht identiſch, ſo kann kein Verhältniß zwiſchen ihnen entſtehen, wie die Erkenntniß es vorausſetzt. Und wie iſt denn der Menſch zu begreifen, in welchem Körper und Geiſt zu lebendigem Organismus verbunden ſind? Carteſius mußte, um dieſes Räthſel zu erklären, zu einem Deus ex machina ſeine Zuflucht nehmen, er konnte das Zuſammenwirken von Körper und Geiſt nur durch eine fortwährende, wunderbare Aſſiſtenz Gottes erklären.

Die leibnitz-wolffiſche Filoſofie erfand für denſelben Zweck ihre Theorie von einer präſtabilirten Harmonie. Leibnitz machte die Zuſammenwirkung von Geiſt und Körper im Menſchen anſchaulich durch das Gleichniß von zwei Uhren, deren jede einen ſo vortrefflich gearbeiteten Mechanismus hat, daß jede, ganz unabhängig von der andern, ganz gleich mit ihr geht.

Woher kommt aber in der Natur, in der materiellen, körperlichen Welt die Zweckmäßigkeit, die ſinnvolle Ordnung, die vernünftige Einrichtung? Dieſer Geiſt in der doch ungeiſtigen Natur konnte auf dieſem Standpunkt nur auf zwei Arten erklärt werden: entweder iſt dieſe Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit durch einen außerweltlichen Verſtand in die Welt hineingelegt worden, die Welt iſt ein Kunſtwerk eines überweltlichen künſtleriſchen Geiſtes, ein Machwerk göttlicher Abſichten — alſo die Anſicht, die wir uns früher vom Rationalismus haben auseinander ſetzen laſſen, oder die Zweckmäßigkeit iſt nur vom menſchlichen Verſtand mit Unrecht in die Natur hineingelegt worden, die Zweckbegriffe ſind menſchliche Träumereien — ſo erklärte Spinoza. Dieſe Anſichten der früheren Filoſofie, die auf einem Dualismus zwiſchen Geiſt und Natur beruhen, zerfallen ſämmtlich in ihr Nichts vor einer unpartheiiſchen Betrachtung der wirklichen Welt.

Nehmen wir unſern Ausgangspunkt zuerſt vom Geiſt, von der Seele. Iſt denn der Geiſt in Wahrheit nur ſelbſtbewußtes Denken, iſt die Seele wirklich nur Bewußtſein? Was iſt es denn, das

den menſchlichen Leib, noch ehe von einem Bewußtſein die Rede ſein kann, ſchon im Mutterleibe zu einem menſchlichen Organismus bildet? was anders, als die dem menſchlichen Leibe einwohnende, noch bewußtlos und doch durchaus zweckmäßig ſchaffende Seele? Und erheben wir uns von der niedrigſten auf die höchſte Stufe des menſchlichen Geiſteslebens, betrachten wir das künſtleriſche Schaffen, das geniale Thun des Dichters und Künſtlers! Iſt das wahre Dichten ein Akt des denkenden, reflectirenden, überlegenden Verſtandes? Hören Sie, was Goethe darüber ſagt, der das jedenfalls beſſer wiſſen mußte, als wir ach ſo ſehr verſtändige Menſchen: „Ich war dazu gelangt, das mir innewohnende, dichteriſche Talent ganz als Natur zu betrachten. Die Ausübung dieſer Dichtergabe konnte zwar durch Veranlaſſung erregt und beſtimmt werden, aber am freudigſten und reichſten trat ſie unwillkürlich, ja wider Willen hervor. Ich war ſo gewohnt mir ein Liedchen vorzuſagen, ohne es wieder zuſammenfinden zu können, daß ich einige Mal an den Pult rannte und mir nicht die Zeit nahm, einen querliegenden Bogen zurechtzurücken, ſondern das Gedicht von Anfang bis zu Ende in der Diagonale herunterſchrieb. In eben dieſem Sinn griff ich weit lieber zum Bleiſtift, welcher williger die Züge hergab. Denn es war mir einige Male begegnet, daß das Schnarren und Spritzen der Feder mich aus meinem nachtwandleriſchen Dichten aufweckte und ein kleines Product erſtickte. Für ſolche Poeſien hatte ich eine beſondere Ehrfurcht, weil ich mich doch ungefähr gegen dieſelben verhielt, wie die Henne gegen die Küchlein, die ſie ausgebrütet um ſich her piepſen ſieht.“

Was macht ein Genie? Die Natur. Der Geiſt, dem die geniale Naturanlage fehlt, mag ſich dehnen und ſtrecken, wie er will, und alle ſeine Kraft zuſammennehmen, er kann Nichts nehmen, es ſei ihm denn gegeben; „was die Natur deinem Geiſt nicht offenbaren mag, das zwingſt du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.“ Iſt alſo der Geiſt naturlos? Beſteht dieſer Gegen-

ſatz zwiſchen Geiſt und Natur, wie ihn die Filoſofie ſtatuirt? Iſt ein durchaus zweckmäßiges, und doch mehr oder weniger bewußtloſes Schaffen nicht durch die Erfahrung an die Hand gegeben? Hat Homer ſeine Ilias gedichtet, die ars poetica des Horaz in der Hand? Hat Chriſtus ſeine genialen, in das kleinſte Wort eine unendliche Gedankenfülle legenden Reden fabricirt? Hat er geſprochen „als Einer der da Gewalt hatte“ oder wie ein kluger Religionslehrer, der wohl berechnet, was ſeinem Zuhörerkreis in jedem Augenblick am entſprießlichſten ſei, wie ihn der Rationalismus ſich vorſtellt? Da iſt keine verſtandesmäßige Reflexion, ſondern Offenbarung, geſchöpft aus erſter Hand, aus dem göttlichen Urquell, da iſt die Kunſt, die zuſammenhält mit der Natur.

Betrachten Sie das Volkslied, die Volkspoeſie! iſt da nicht der unbewußt, inſtinctiv, wie aus Naturtrieb ſchaffende Volksgeiſt thätig und ſchafft Produkte, die an Schönheit und Tiefe alles übertreffen, was die bewußte Verſtändigkeit hervorbringt? Und die Religionen der Völker, ihre ſtaatlichen und bürgerlichen Zuſtände, ihre Sitten und Gebräuche, die Formen ihres geſelligen und häuslichen Lebens, der ganze breite Grund der natürlichen Volksſittlichkeit — das Alles iſt nicht, wie die Aufklärung und der Rationalismus meinten, ein abſichtliches Produkt der reflectirenden Verſtändigkeit, beruht nicht auf Prieſterbetrug und Geſetzgeberliſt, ſondern iſt zum größten Theil der natürliche Ausdruck des durch Boden, Klima, Naturanlage bedingten Volksgeiſtes. Das Nämliche habe ich Ihnen im letzten und vorletzten Brief an den Formen der natürlichen, naiven Sittlichkeit im Leben des einzelnen Menſchen gezeigt. Wo iſt in allen dieſen Erſcheinungen der Gegenſatz von Geiſt und Natur, den die Filoſofie ſtatuirt? Die Seele iſt eben nicht, wie die gewöhnliche Pſychologie definirt, das Ding in uns, das bewußt iſt, ſondern ſie iſt die unbewußt, aber doch zweckmäßig ſchaffende Idee des Körpers, die erſt im Verlauf ſich zum Selbſtbewußtſein und zur freien Selbſtbeſtimmung entwickelt. Der Geiſt iſt eben nicht

von Anfang an das bewußte Denken und freie Wollen, ſondern er arbeitet ſich erſt aus der Natürlichkeit, mit der er noch verwachſen iſt, heraus zu freier, ſeinem Weſen entſprechender Selbſtſtändigkeit.

Wenden wir dieſe gewonnenen Erkenntniſſe an auf die Geſchichte der Menſchheit, auf das Werden und die allmählige Bildung des menſchlichen Geiſtes, wie ganz anders ſtellt ſich da die Sache dar, als die Orthodoxie und der Rationalismus ſie ſich vorgeſtellt hatten! Die Orthodoxie ſieht im Anfang der Geſchichte lauter Licht; die Menſchheit beginnt mit einem Zuſtand der Gottähnlichkeit, aber durch eine einzige, freilich pſychologiſch rein unbegreifliche That verwandelt ſich die ganze Scene in mitternächtlich Dunkel; Finſterniß bedecket den Erdkreis und Dunkel die Völker; Alles, was weiter geſchieht, iſt theils nur fortwährender Abfall von dem anfänglichen Zuſtand höherer Weisheit und Offenbarung, theils ein ganz unmächtiges Sehnen und Ringen aus dem Zuſtand des Verderbens heraus; die Lage der Menſchen vor Chriſtus iſt vollſtändige Gottentfremdung und daher Unſeligkeit und Verdammniß in Zeit und Ewigkeit. Da thut Gott einen außerordentlichen Eingriff in die Geſchichte der Menſchheit und ſetzt an Einen Punkt der Welt mit Einem Male lauter Licht und Leben und Gnade; hier iſt im Leben des Gottmenſchen und in den von ihm zeugenden Schriften die Wahrheit ganz, rein und ungebrochen gegeben und dargelegt; das Urchriſtenthum iſt die Zeit des vollendeten religiöſen Lebens und der abſoluten, religiöſen Erkenntniß. Auf dieſe Zeit folgt wieder ſchnell, wie im Anfang der Menſchengeſchichte, der Abfall, das Papſtthum iſt die Zeit des Antichriſtenthums. Aber nach mehr als tauſendjähriger Finſterniß ſiegt nun wieder das Licht; die Reformation zieht die volle Wahrheit wieder hervor und legt ſie für alle Zeiten in den kirchlichen Bekenntnißſchriften nieder; aber leider dauerte dieſe Glanzperiode der evangeliſchen Kirche — wir haben ſie im vierten Briefe kennen gelernt — nicht lange; mit dem achtzehnten Jahrhundert beginnt in Kunſt und Wiſſenſchaft

und Theologie der Abfall, der Unglaube hat mit immer frecherer Hand einen Stein nach dem andern aus dem Gebäude des orthodoxen Kirchenthums herausgerissen; was uns retten kann, ist nicht der Fortschritt, sondern nur die — Umkehr. Das ist die Geschichtsbetrachtung der orthodoxen Kirche. Während der Mensch in allen übrigen Gebieten sich jeden Zoll breit Land und Licht durch Kampf und Mühe erobern muß, soll ihm auf dem religiösen Gebiet Alles zum Voraus auf dem Teller vorgelegt sein, und immer und ewig soll er nur diese Speise genießen dürfen, wenn sie ihm auch Ekel und Ueberdruß verursacht.

Aehnlich der Rationalismus! Nur setzt er an die Stelle außerordentlicher, göttlicher Offenbarungsakte im Anfang der Menschheit und zur Zeit der Entstehung des Christenthums das Licht der Vernunft, ein paar Ein für alle Mal abgeschlossene Vernunftwahrheiten; wo er diese Vernunftwahrheiten nicht entdeckt, da sieht er Unvernunft, Betrug und Heuchelei.

Ganz anders ist die neuere Geschichtsbetrachtung, wie sie besonders durch Hegel systematisch begründet und eingeführt worden ist. Alles Werden und Geschehen ist Entwicklung, Herausleben dessen, was im Keime angelegt ist, in einem gesetzmäßigen Stufengang zu immer reiferer Frucht. Die Geschichte der Menschheit stellt uns die Bewegung des menschlichen Geistes aus seiner Natürlichkeit heraus zum göttlichen Geiste dar; sie zeigt uns, wie der Mensch, anfänglich in die tiefste Natürlichkeit versunken, der Natur außer ihm unterthan und in seinem Handeln durch die — wenn auch von Anfang gottbegabte, also nicht thierische — Natur in ihm, durch bloße Naturantriebe bestimmt, allmählig durch Religion, Sitten und Gesetze die Sinnlichkeit bändigt, die Schranken des Bodens und Klimas bis auf einen gewissen Grad durchbricht und aus dem Weben des natürlichen Triebes sich zum Leben des Geistes emporarbeitet. Auf keinem Punkt dieser Entwicklungsbahn ist der Mensch nur der endliche, schlechte, gottentfremdete, unvernünftige, das Gött-

liche ist ihm immer gegenwärtig, weil die göttliche Ebenbildlichkeit zu seinem Wesen gehört; das der menschlichen Natur von Hause aus einwohnende Göttliche, das in's natürliche Menschenherz geschriebene, göttliche Gesetz (Röm. 2, 14 f.) beginnt seine Entfaltung mit dem Anfang der menschlichen Entwicklung und verschafft sich einen Ausdruck in den Religionen, Mythologien, Poesien, Gesetzen, Sitten und übrigen Lebensformen selbst der ungebildetsten Völker. Diese Entwicklung des menschlichen Geistes vom Niederen zum Höheren muß einerseits betrachtet werden als die selbsteigne That des Menschen, als seine allmählige Entfaltung aus dem Traum des natürlichen, sinnlichen Lebens, in welchem er Anfangs befangen ist, zur vollen Freiheit und Unendlichkeit des Geistes; es ist die Geschichte der sich bildenden und entwickelnden Vernunft, deren Thätigkeit wir auch da wieder finden, wo ihre Produkte unserer jetzigen Erkenntniß ganz fremd und unvernünftig erscheinen, wie in den Mythologien der alten Völker, in den dogmen- und kirchengeschichtlichen Kämpfen des Mittelalters. Nur bei dieser Betrachtung erscheint die Geschichte des menschlichen Geistes nicht bloß als eine Geschichte der traurigsten, unbegreiflichen Verirrungen, nicht als eine Rumpelkammer des Unsinns und Aberwitzes, nicht als sinnloses Wirken kleinlicher, persönlicher Motive und äußerer Zufälle, wie der rationalistische Geschichtspragmatismus sie betrachtet hatte, sondern als eine organische Bewegung, als eine, wenn auch nicht stetige, doch im Ganzen geordnete Reihe von Entwicklungen, die im Trieb des Geistes begründet sind, das ganze geistige und natürliche Universum mehr und mehr als seine Wirklichkeit, als Spiegel seiner selbst zu erkennen, als eine innere Nothwendigkeit, die sich in dem bunten Spiel äußerer Zufälligkeiten und menschlicher Willkühr immer wieder zu behaupten weiß. Alle die großen historischen Arbeiten der neueren Zeit, in welchen die politische, religiöse, intellectuelle, mit Einem Wort: die Kulturgeschichte des menschlichen Geschlechts mit objectiver Wahrheit, mit unpartheiischer

Hingebung an den Stoff behandelt worden iſt, verdanken ihre Bedeutung dieſem von Hegel in ſeinem ganzen Umfang entdeckten Begriff der organiſchen Entwicklung.

Was aber ſo als die eigene That der ſich ſelbſt bildenden menſchlichen Vernunft erſcheint, das darf auf der anderen Seite ebenſo gut als eine That Gottes betrachtet werden, als eine fortgehende Offenbarung Gottes an die Menſchen, in welcher er ſein wahres Weſen dem Menſchen immer mehr zum Bewußtſein bringt; denn es iſt der göttliche Geiſt ſelber, der im Menſchen von Hauſe aus als Anlage geſetzt iſt, es iſt das Göttliche, wie es als ein weſentlicher Beſtandtheil des Menſchen ſeiner Natur von Anfang an innewohnt, was die endlichen Schranken der natürlichen Unwiſſenheit und Rohheit mehr und mehr durchbricht und den Sieg über den trüben Stoff erringt. Gott offenbart ſich den Menſchen fortwährend, ſo weit es auf jedem Pnnkte nach den jedesmaligen natürlichen Bedingungen möglich iſt, und es war inſofern ein fruchtbarer, in jener Zeit ganz vereinzelt daſtehender Gedanke, wenn Leſſing den ſchroffen Gegenſatz, in welchen die Aufklärung Vernunft und Offenbarung zu einander geſtellt hatte, durch den Geſichtspunkt einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts überwand, unter welchen er in ſeiner bekannten Schrift die verſchiedenen, geſchichtlich aufgetretenen Religionen ſtellte. Nur muß bei dem Begriff der Offenbarung die geiſtloſe, mechaniſche, deiſtiſche Vorſtellung eines Gottes, der von außen ſtößt — über die Leſſing hinaus war, in welche aber unſere Theologen bei allem Widerſtreben immer wieder zurückſinken — gänzlich verlaſſen werden. Gott hat nicht eine doppelte Art ſeiner Wirkſamkeit, das eine Mal in der Form des naturgeſetzlichen Geſchehens, das andere Mal in der Form der übernatürlichen Wunderthätigkeit; er hat nur Eine Wirkſamkeit: die geſetzmäßige, ſynamiſche, der Welt allgegenwärtige, wonach er mit ſeinen Kräften der Welt immer ſo präſent iſt, daß er nie nöthig hat, ihr durch einen plötzlichen, außerordentlichen Eingriff

in ihr Räderwerk aus der Noth zu helfen. Alle Religion ist daher nur zu begreifen aus dem Wesen des göttlich-menschlichen Geistes, und alle Offenbarung im Laufe der Geschichte ist entsprungen aus dem Schooße der gottbegabten Menschennatur, und kann weder den naturgemäßen Gesetzen des gewöhnlichen Geschehens noch den natürlichen Umständen, die ihre Entstehung bedingen und möglich machen, widersprechen.

Ich habe Ihnen im Bisherigen zu zeigen versucht, wie unwahr der schroffe Gegensatz ist zwischen Geist und Natur, zwischen Denken und Sein, zwischen Gott und Welt, zwischen Vernunft und Offenbarung, in welchem die frühere Filosofie und Theologie befangen war; ich habe dieß gezeigt, indem ich mich auf die Seite des Geistes stellte und einige Erscheinungen desselben in's Auge faßte.

Stellen wir uns auf die Seite der Natur! Ist die Natur nur der Gegensatz des Geistes, die bloße Ausdehnung, die geistlose Materie? Finden wir da nur Körper, die äußerlich auf einander stoßen, und durch Stoß bewegt werden? Nehmen wir einen Stein, welcher für die gewöhnliche Anschauung als etwas durchaus Lebloses, als eine todte Masse erscheint! Warum ist ein großer Körper schwieriger in Bewegung zu setzen, als ein kleiner? Weil er der äußeren Einwirkung eine größere Widerstandskraft entgegensetzen kann. Warum fällt ein geworfener Stein nicht in den unendlichen Raum hinaus, sondern auf die Erde? Weil er vom Centrum der Erde angezogen wird. Also Kräfte, Neigungen, Leben, eigene Thätigkeit selbst in dem, was todte, leblose Materie scheint. Betrachten wir die Pflanze! Sie hat eigene Thätigkeit, ein eigenes freies Handeln, sie verwendet die auf sie einwirkenden Ursachen, Luft, Licht, Feuchtigkeit für die Zwecke ihres innern Lebens, für ihren organischen Bildungsprozeß, es ist das Gesetz der Zweckmäßigkeit und der Schönheit, nach welchem sie sich aus ihrer innersten Natur heraus und zwar ohne Bewußtsein über die Zweck-

mäßigkeit und Schönheit ihres Thuns bestimmt. Ueberall in der Natur finden wir Schönheit, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, also Vernunft und Geist, aber bewußtlos thätige Vernunft, unbewußt denkenden Geist, ganz, wie wir es beim Menschen in der Zweckmäßigkeit der organischen Functionen des Leibes und in der Schönheit des reflexionslos schaffenden Künstlergeistes gefunden haben. Die Natur ist also nicht geistlos, und der Geist nicht naturlos, die Welt ist vielmehr ein seelenvolles allbelebtes Universum, getragen von einem einmüthigen, ihr immanenten Geiste, der die Fülle seines Wesens in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Wesen durch alle Stufen hindurch von der herbsten Gebundenheit und starrsten Aeußerlichkeit an bis zu der höchsten Freiheit und tiefsten Innerlichkeit ausbreitet.

Diese Weltbetrachtung hat zuerst Leibnitz in die neuere Filosofie eingeführt. Er betrachtete alle Dinge als Monaden, d. h. als lebendige, selbstthätige Wesen, welche in eigenthümlicher originelle Weise das Universum in sich abspiegeln und vorstellen, bei den einen ist die Vorstellung deutlicher, bei den andern verworrener. Die niedrigsten Monaden sind diejenigen, die die verworrenste Erkenntniß haben. Leibnitz vergleicht diesen Zustand mit dem Schwindel oder mit dem Schlaf, da wir zwar Vorstellungen haben, aber nicht zum Bewußtsein derselben gelangen. Dieß ist die Stufe der unorganischen Natur. Höher stehen diejenigen Monaden, in welchen die Vorstellung als bildende Lebenskraft, aber noch ohne Bewußtsein thätig ist — die Pflanzenwelt. In der Thierwelt gelangt die Monade zu Empfindung und Gedächtniß. Erhebt sich die Seele zur Vernunft und zur reflexiven Thätigkeit, so nennen wir sie Geist. Weil jede Monade das ganze Universum in sich spiegelt, nur die eine klarer, die andre dunkler, also jede Mikrokosmus ist — parvus in suo genere Deus — so zeigt sich in der Welt die größtmögliche Verschiedenheit neben der größtmöglichen Einheit und Ordnung, d. h. die Welt zeigt eine vollkommene Harmonie.

Dieſe Kerngedanken der Leibnitz'ſchen Filoſofie haben ihre weitere Entwicklung und Ausführung unter den Neueren gefunden in Schelling und Hegel, bei jenem mehr in poetiſcher, bei dieſem in logiſcher Form. Die Welt erſcheint hier als Selbſtoffenbarung des abſoluten Geiſtes, als abſolute Thätigkeit, welche in der menſchlichen Subjectivität als eine geiſtige, ihrer bewußte oder als Denken und Wollen auftritt, in der Natur dagegen als bewußtloſe Thätigkeit ſich äußert, die aber, wenn auch ohne Vorſtellung des Zwecks, doch zweckmäßig wirkt, weil ſie gleicher Natur iſt mit dem, was im Menſchen ſich zum Geiſt potenzirt hat. Dieſe Naturfiloſofie förderte nicht bloß die Poeſie, ſondern auch die Naturforſchung. Einen eigenthümlichen Zauber übte ſo die Natur auf das fühlende Menſchengemüth; ſie erſchien als ein ſelbſtlebendes, dem Menſchen homogenes Weſen, es wurde „in ihr ein, freilich in tiefem Schlummer liegender, wenn auch athmender und geheimnißvoll wirkender Geiſt geahnt, der wie die Seele des Säuglings, die an ihrem eigenen Körper webt, lebendig und der unſeren gleich iſt.“ Auch die Naturforſchung drang nun ein in die innerſte Werkſtätte der Natur und belauſchte die geheimnißvollen Regungen ihres Geiſtes; ſie verband mit der exacteſten Empirie die Erkenntniß von dem inneren Zuſammenhang alles Daſeins und von der Stetigkeit der Geſetze, die ihr geheimnißvolles Band um alle Erſcheinungen der Natur ſchlingen, ſie fand „immer mehr das vertraute Geſetz in des Zufalls grauſenden Wundern und den ruhenden Pol in der Erſcheinungen Flucht.“ So konnte der große Deutſche, Alexander von Humboldt, der Welt ſeinen „Kosmos“ geben, dieſes impoſante, erhabene Naturgemälde, welches uns das Univerſum der Dinge nach ſeiner irdiſchen und himmliſchen Sfäre als eine Weltordnung, als den „Schmuck des Geordneten“ anſchaulich macht.

Zehnter Brief.

Nachdem wir den Umschwung des Geistes, wie er sich seit dem Anfang unsers Jahrhunderts in der schöngeistigen Literatur und in der Filosofie vollzogen hat, kennen gelernt haben, ist es Zeit, daß wir uns wieder nach der Theologie umschauen. Wir haben sie oben in einem Zustande der Trostlosigkeit verlassen. Am augenscheinlichsten zeigte sich die Confusion in ihrer Stellung zur heiligen Schrift. Der Supranaturalismus hielt mit Zähigkeit die Außenwerke der überlieferten Offenbarung fest; er nahm aus Respect vor dem überlieferten Buchstaben alle die wunderbaren, übernatürlichen Thatsachen der biblischen Ueberlieferung alten und neuen Testaments an, so sehr sie auch seinem Verstande widerstrebten, zufrieden wenigstens, daß die Vernunft damals so bescheiden war, die Unmöglichkeit derselben nicht beweisen zu wollen. — Kant hatte ausdrücklich der denkenden Vernunft die Fähigkeit abgesprochen, das Uebersinnliche zu begreifen. Auch die auf der Basis der heiligen Schrift in der orthodoxen Kirche ausgebildeten Dogmen hatte der Supranaturalismus stehen lassen, so unheimelig er sich in denselben fühlte; er brach ihnen nur, wo er konnte, die härtesten Spitzen ab, modernisirte sie unmerklich, schob sie an die Seite, wo es nur anging, und betonte um so nachdrücklicher die praktischen Vernunftwahrheiten. Diese Theologie war innerlich unwahr und darum unhaltbar. Man gab vor, zu glauben, wo der Muth des Glaubens fehlte; die biblischen Anschauungen und Erzählungen hatten

in dem durch die Zeitbildung beſtimmten Denken keinen lebendigen Anhaltspunkt mehr, der Widerſpruch einer veränderten Weltbetrachtung mit einem überlieferten Glauben wurde nur ſchlecht verdeckt durch die künſtlichen, aber allezeit hinkenden Verſtandesbeweiſe, auf welche die Göttlichkeit der Offenbarung gegründet ſein ſollte. Nicht minder unhaltbar und unerquicklich waren die Reſultate der rationaliſtiſchen Theologie geweſen. Die Bibel ſollte der Codex der ſittlichen und religiöſen Vernunftwahrheiten ſein, die den dürftigen Inhalt des Rationalismus ausmachten. Fanden ſich nun in derſelben unzählig viele Vorſtellungen, welche dieſe moderne Bildung nicht mehr theilen konnte, wie z. B. die Vorſtellung vom Teufel und den von ihm Beſeſſenen, ſo durften die Träger der Offenbarung, Chriſtus und die Apoſtel, entweder dieſe Vorſtellung gar nicht gehabt haben, ſondern ſie hatten nur aus Anbequemung an die Zeitvorſtellungen ſo geſprochen; Moſes, Chriſtus und die Apoſtel wurden alſo ganz gemäß den geſchichtswidrigen Anſchauungen der Aufklärung, die wir früher kennen gelernt haben, als Rationaliſten des achtzehnten Jahrhunderts angeſehen; oder man deutete die bibliſchen Vorſtellungen durch eine unrichtige Exegeſe nach den modernen Anſchauungen um: ſo machte man aus den Engeln Bewohner der verſchiedenen Weltkörper, welche die neuere Aſtronomie entdeckt hatte — warum ſollte es keine Engel geben? Sollte nur die Erde, dieſer kleine, dämmernde Stern, mit vernünftigen Weſen bevölkert ſein? Sollten nicht andere Weltkörper noch höher organiſirte, mit einer feineren Leiblichkeit angethane Weſen haben? u. ſ. w. wobei man nur vergaß, daß man von der bibliſchen Anſchauung des Himmels, der Erde, der Engel, gänzlich abgewichen war. Wurden ſo die übervernünftigen Vorſtellungen vernunftgemäß gedeutet, ſo wurden die übernatürlichen Erzählungen natürlich erklärt. Wunder kann es keine geben, ſagte der Rationalismus, die bibliſchen Wunder verdienen daher keinen Glauben; aber gleichwohl ſind die erzählten Begebenheiten wirklich vorgefallen, nur nicht auf dieſe wunderbare

Weise; die Augenzeugen und Berichterstatter, geneigt wie die Menschen in jener Zeit waren, Wunder zu glauben und überall zu sehen, haben die natürlichen Mittelglieder einer Handlung übersehen, und es ist daher an uns, das Wunderbare abzustreifen und den natürlichen Hergang ausfindig zu machen.

Welch eine unnatürliche kritiklose Theologie! In einem alten Buche finden wir Vorstellungen, die wir jetzt nicht mehr haben, folglich können die Verfasser des Buches sie auch nicht gehabt haben. Diese Verfasser, obwohl Augen- und Ohrenzeugen, sind nicht im Stande gewesen, die einfachste Begebenheit, die sie gesehen haben, richtig aufzufassen, und doch sollen sie glaubwürdige Geschichtschreiber gewesen sein! Den erzählten Thatsachen sollen wir, nach Verfluß von achtzehnhundert Jahren, nur ihr unhistorisches Gewand abziehen dürfen, und wir haben sie in ihrer geschichtlichen Wahrheit hergestellt! Welches Buch in der Welt muß sich diese respectwidrige Willkühr — und zwar aus lauter Respect vor ihm — gefallen lassen, wie die heilige Schrift! Und in welchem fatalen Lichte erscheinen diese heiligen Schriftsteller, wenn sie als wirkliche Augenzeugen so viel Falsches Schritt für Schritt berichtet haben!

Der Grundfehler dieser ganzen Theologie in ihren beiden Formen als Supranaturalismus und Naturalismus lag in ihrer Halbheit und Principlosigkeit. Sie war durch ihren ganzen, aus der Kantischen Filosofie geschöpften theoretischen und praktischen Gedankeninhalt dem positiven Glauben innerlich entfremdet, und doch machte sie ihn wieder zu ihrem Inhalt; vermöge ihrer nüchternen Verständigkeit und Moralität fehlte ihr durchaus das begreifende Organ, der congeniale Sinn für die fantasievolle, gemüthliche, religiöse Welt der Bibel, und doch oder vielmehr: und darum sollte die Bibel nur dasjenige enthalten, was mit den Ergebnissen dieser theoretischen und praktischen Vernunft vereinbar schien; die Vernunft — auch die der Supranaturalisten — stand in einem offenbaren Wi-

derſpruch mit der überlieferten Offenbarung, und doch wollte man ſich dieſen Widerſpruch nicht eingeſtehen und verdeckte ihn durch künſtliche Mittel. Aus dieſer ganzen Confuſion ihrer Begriffe konnte die Theologie nur gerettet werden durch eine gründliche, unbefangene, wahrhaft geſchichtliche Unterſuchung über die Entſtehung und den Inhalt der heiligen Schrift alten und neuen Teſtaments. Die verkehrte Stellung zur Schrift, haben wir geſehen, war es geweſen, welche den Orthodoxismus erzeugt, welche den Supranaturalismus und Rationalismus in eine Sackgaſſe geführt hatte, in der jeder Verſuch, zu entrinnen, die Verwirrung nur größer machte. Hier mußte geholfen werden, wenn es für die Theologie noch ein Heil geben ſollte. Auf dieſen Punkt concentrirten ſich daher die bedeutendſten Kräfte der neueren Theologie. Es iſt nicht meine Abſicht, Ihnen die allgemeinen Grundſätze auseinander zu ſetzen, von welchen die hiſtoriſche Kritik bei der Unterſuchung der bibliſchen Bücher ſich leiten läßt, ganz wie bei der Erforſchung der profanen Literatur, oder die ſpeziellen Ergebniſſe dieſer von den gelehrteſten Forſchern ſeit mehr als einem Jahrhundert über den bibliſchen Kanon angeſtellten Unterſuchungen darzuſtellen — das ließe ſich nicht ſo kurz abmachen; ich hebe nur das unumſtößliche Reſultat der hiſtoriſchen Kritik heraus, das ſich auf diejenigen Bücher bezieht, welche die Geſchichte der Offenbarung geben wollen, und dieſes lautet dahin: daß wir im alten und neuen Teſtament kein einziges Buch beſitzen, das in dem ſtrengen Sinn, in welchem wir Neueren das Wort Geſchichte gebrauchen, als Geſchichtsurkunde dürfte betrachtet werden. Daß die ſogenannten fünf Bücher Moſis nicht den Moſes zum Verfaſſer haben, wie ſie ſelber auch nicht ſo angeſehen ſein wollen, indem ſie nirgends Moſes als Verfaſſer angeben, daß ſie erſt von ſpäteren, zum Theil um mehr als ein halbes Jahrtauſend ſpäteren Verfaſſern, und zwar von ſehr verſchiedenen, aus verſchiedenen Geſichtspunkten ſchreibenden, einander vielfach widerſprechenden Verfaſſern zuſam-

mengetragen ſind — den Einen, den Verfaſſer der Grundſchrift, ſetzt man etwa um 1000 v. Chr. in die Zeit Salomo's, den Andern, den Ergänzer, etwa um 800, einen Dritten, von dem faſt das ganze fünfte Buch Moſis herrühren ſoll, um das Jahr 650 —, daß dieſe Verfaſſer die im Munde des Volks, zum Theil in ältern Volksbüchern lebenden Sagen zuſammengeſtellt und dieſelben theils mit großer, objectiver Wahrheit — ſo das unvergleichlich ſchöne erſte Buch Moſis —, theils mit Einflechtung und Uebertragung älterer Sitten und Vorſtellungen in eine frühere Zeit behandelt haben — das Alles läugnen ſelbſt die offenbarungsgläubigen Theologen nicht mehr, die noch einiges kritiſche Gewiſſen beſitzen. In gleicher Weiſe ſind auch die Bücher Joſua und Richter eine Zuſammenſtellung von Volksſagen durch viel ſpäter lebende Schriftſteller. Auch die Bücher Samuels, die neben den zwei erſten Büchern Moſis am meiſten das Gepräge objectiver Wahrheit an ſich tragen, ſind gleichwohl keine reinen Geſchichtsbücher. Die Geſchichte iſt von einem theokratiſch-rationalen Geſichtspunkt aus idealiſirt und verändert. So erſcheint David ſchon in dem idealen Nimbus, den die ſpätere Sage über ſein Haupt gegoſſen hat, ohne daß jedoch der Berichterſtatter im Stande geweſen wäre oder es verſucht hätte, die wahrhaft hiſtoriſchen Züge in dem Charakter und Leben Davids zu verwiſchen, welche zeigen, daß er, obwohl er auch ſo noch verdiente Gottes Liebling zu ſein, doch nicht auf der Höhe des ſittlichen und religiöſen Lebens ſtand, auf den ihn die Sage ſpäter geſtellt hat. Vergleichen Sie nur z. B. 2. Sam. 6, 22, wo die Drohung Davids gegen Michal, ſich an den Mägden zu verherrlichen, durch Vers 23 deutlich genug wird, vergleichen Sie Davids Hausgötzen 1. Sam. 19, 13, die Befragung des überzogenen Bildes um Orakel 1. Sam. 23, 9 ff., die Sühne, die David den Gibeoniten zur Abwehrung der Hungersnoth geſtattet 2. Sam. 21, 1—14, den Höhendienſt der Naturgötter, der unter David beſtand 2. Sam. 15, 32. So iſt es auch erwieſen, daß die wenigſten von den Pſalmen, welche Davids Namen tra-

gen, von ihm herrühren. Am meiſten unhiſtoriſch ſind die Bücher der Chronik, die, in den augenſcheinlichſten Widerſprüchen mit den Büchern der Könige, die alte Geſchichte nach ganz veränderten Geſichtspunkten auffaſſen, und namentlich den ſpäteren, complizirten Tempelkultus ſchon auf David zurückführen; er ſoll ſchon Tauſende von Tempelſängern angeſtellt haben zu einer Zeit, da der Tempel noch gar nicht exiſtirte.

Genug, um zu ſehen, daß Bücher, ſo entſtanden und ſo beſchaffen, den Titel, den ihnen die Theologie beigelegt hat, den Titel einer übernatürlichen Offenbarung und einer ſpecifiſchen göttlichen Inſpiration nicht verdienen, wie ſie ſelber eigentlich dieſen Titel nirgends angeſprochen haben. Dieſe Bücher ſtellen die natürliche und nationale Entwicklung des jüdiſchen Volksgeiſtes dar, wie ſchon Spinoza in ſeinem tractatus theologico-politicus nachgewieſen, und nach ihm eine Reihe der bedeutendſten Forſcher bis auf den heutigen Tag: Richard Simon, Herder, Eichhorn, de Wette, Hitzig, Ewald, Meier durch die eingehendſten Unterſuchungen gezeigt hat. Sie geben uns die Literatur des hebräiſchen Volkes, die ſich nach den gleichen Geſetzen gebildet und entwickelt hat, wie die Literatur jedes andern Volkes.

Ein ähnliches Reſultat ergiebt ſich aus einer unbefangenen Erforſchung des neuen Teſtaments. Der Kampf der Geiſter iſt zwar gerade auf dieſem Felde jetzt am heftigſten; die gründliche Quellenforſchung, die allſeitige Würdigung der kanoniſchen und außerkanoniſchen Urkunden des Urchriſtenthums hat eigentlich erſt begonnen, und ſchwerlich wird derjenige, der ſicher Verbürgtes, aber keine bloßen Hypotheſen verlangt, überall mit Volkmar „Geſchichte der Religion Jeſu in den erſten Jahrhunderten“ gehen wollen. Aber gleichwohl hat ſchon die bisherige Arbeit auf dieſem Felde eine ziemliche Anzahl von Reſultaten geliefert die unumſtößlich ſind und ausreichend, um zu zeigen, daß wir hinfort zu den Schriften unſeres neuteſtamentlichen Kanons eine weſentlich andere und freiere

Stellung einnehmen müssen, als die hergebrachte Theologie gethan. Es stehen in unserem Kanon nur fünf Schriften, die einen geschichtlichen Stoff behandeln: die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Betrachten wir zuerst die vier Evangelien. Schon ihre äußere Bezeugung ist der Art, daß kein einziges derselben in der Gestalt wie sie vorliegen, mit Sicherheit als das Werk eines Apostels oder Apostelschülers, also eines Augen- und Ohrenzeugen kann ausgegeben werden. Papias, ein Kirchenschriftsteller des zweiten Jahrhunderts, sagt zwar von Matthäus: „er habe die Lehrworte Christi in hebräischem Dialect geschrieben," aber diese Aussage paßt in keiner Weise auf unser jetziges Evangelium; denn dieses ist griechisch und behandelt nicht bloß die Aussprüche Christi, sondern auch seine ganze Lebensgeschichte. Ueber Markus sagt derselbe: „er schrieb Einiges nieder, wie es Petrus verkündet hatte, ohne jedoch die Reden und Thaten Christi nach einer Ordnung darzustellen." Die letztere Bemerkung will nun wieder auf unser Markusevangelium nicht passen, denn die Zeit- und Sachordnung fehlt in unserm Evangelium so wenig, als in den anderen; überhaupt ist es ganz ungewiß, ob Papias mit seiner Notiz nur unser Evangelium gemeint hat. Aber selbst diejenigen, welche das Evangelium, das den Namen des Markus führt, von diesem verfaßt sein lassen, sehen sich doch durch seine ganze Beschaffenheit genöthigt, es in seiner jetzigen Gestalt nicht für ursprünglich zu halten; sie nehmen vielfache Ueberarbeitungen und Umgestaltungen an. So unterscheidet Ewald drei Ausgaben: 1) die ursprüngliche, die vielleicht noch Papias vor Augen hatte; 2) die schon vom letzten Verfasser des Matthäusevangeliums und von Lukas benutzte; 3) die letzte, in welcher es in den Kanon kam. Der Verfasser des dritten Evangeliums, Lukas, Schüler des Apostels Paulus, war weder Augenzeuge, noch Schüler eines Augenzeugen. Das vierte Evangelium führt die Ueberschrift des Johannes, es ist aber sicher, daß es den Apostel Johannes nicht zum Verfasser hat. Der Verfasser desselben unterschei-

bet ſich ſelber deutlich genug von Johannes, wenn er ſich Cap. 19, 35 auf dieſen als Zeugen einer ſeiner Ausſagen beruft; auch iſt mit Recht bemerkt worden, daß die Art, wie von Johannes durchgängig im Evangelium geredet wird, eine anmaßende Selbſtüberhebung über ſeine Mitjünger vorausſetzen würde, wenn Johannes ſelbſt der Verfaſſer wäre. Die Schüler des Johannes, die in Epheſus ſeinen vertrauten Kreis bildeten, wiſſen nichts davon, daß er ein Evangelium verfaßt habe; vor Juſtin dem Märtyrer — alſo vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts — zeigt ſich keine Spur von dem Vorhandenſein dieſes Evangeliums; die charakteriſtiſchen Züge, welche die alte Tradition uns von Johannes aufbewahrt hat, ſtimmen größtentheils nicht mit dem Geiſt des Verfaſſers unſeres vierten Evangeliums; die Offenbarung Johannis, die von den Alten als ein Werk des Johannes viel ſicherer bezeugt iſt, als das Evangelium, zeigt einen von dieſem ſo total verſchiedenen Geiſt und Stil, daß man auch dann nur ſchwer beide als das Werk des gleichen Verfaſſers annehmen könnte, wenn nicht alles Andere dagegen ſpräche.

Alſo ſchon die äußere Bezeugung unſerer Evangelienſchriften giebt uns nicht die mindeſte Gewähr, daß wir Schriften von Augen- und Ohrenzeugen vor uns haben. Sie fragen vielleicht, wie denn aber die alte Kirche dazu gekommen ſei, ſo unrichtige Ueberſchriften zu machen. Hierauf diene zur Antwort: 1) die Ueberſchriften lauten nach dem griechiſchen Text nicht nothwendig: Evangelium des Matthäus, des Markus, ſondern ebenſo richtig: Evangelium nach Matthäus u. ſ. w. 2) jene Zeit zeigt uns überhaupt ſehr viele Beiſpiele auffallender Kritikloſigkeit; pſeudonyme Schriften waren zahlreich in jener Zeit; dieſelbe Kirche, welche am Schluß des zweiten Jahrhunderts unſeren Kanon abſchloß, nahm die Fiction der Pſeudo-Clementinen, daß Petrus den Clemens in Rom zum Biſchof geweiht und dadurch das Papſtthum gegründet habe, arglos als hiſtoriſche Wahrheit hin. Auch der altteſtamentliche Kanon weiſt ähnliche Beiſpiele auf; man ſchrieb einem David, Salomo,

Jesaias, Daniel Schriften zu, die sie nachweisbar nicht geschrieben haben.

Auch der Inhalt unserer Evangelienschriften nöthigt uns, in ein anderes Verhältniß zu ihnen zu treten, als die frühere Theologie. Unsere vier Evangelien bilden zwei Gruppen; auf der einen Seite stehen die sogenannten Synoptiker, Matthäus, Markus, Lukas, die bei einer merkwürdigen Uebereinstimmung in ihren Erzählungen, oft bis auf die einzelnen Worte und Sätze hinaus, wieder die auffallendsten Abweichungen erkennen lassen; auf der anderen Seite steht das Evangelium nach Johannes; die Synoptiker befinden sich vielfach in einem so auffälligen Widerspruch mit Johannes, das Christusbild des Johannes ist so charakteristisch verschieden von dem der Synoptiker, die Sprache, der Vorstellungskreis, der Schauplatz, auf welchem sich Christus bewegt, hier so ganz anders, als dort, daß unmöglich beide Gruppen wirkliche Geschichte geben können. Früher hatte die Theologie versucht die Erzählungen der vier Evangelisten mit einander Zug für Zug in Uebereinstimmung zu bringen, indem man jeden Erzähler durch die anderen ergänzte und alle in einander schachtelte; aber die Mißhandlung war so gräßlich und der Unsinn, der herauskam, so augenfällig, daß man jetzt ziemlich allgemein von dieser Tortur abgekommen ist. Später gab man eine Zeit lang dem Evangelium nach Johannes in Allem Recht und behandelte die drei andern ziemlich barsch, wo sie von jenem abwichen, aber diese Bevorzugung des Einen war nur subjective Willkühr, in der Sache hatte sie keinen Grund. Vielmehr darf es jetzt als eine unumstößliche Thatsache der geschichtlichen Forschung betrachtet werden, daß die Synoptiker auf einem geschichtlicheren Grunde stehen, als das Evangelium nach Johannes. Dieses zeigt am meisten eine tendenzmäßige Composition; es führt Einen Gedanken, den es im Vorwort ausspricht, durch und behandelt den Geschichtsstoff nach dieser leitenden Idee; die Gegensätze, mit denen es Christus kämpfen läßt, haben nicht mehr die frische, natürliche Lokal- und

Zeitfarbe wie bei den Synoptikern; schon der Täufer Johannes hat ganz dieselbe Sprache und die gleichen Ideen, in denen sich Christus und der Verfasser selbst bewegen, so daß man oft nicht weiß, wo Johannes der Täufer, oder Christus oder der Verfasser selbst reden; während bei den Synoptikern die Fariſäer und Sadducäer nach ihren geſchichtlich bekannten Charakteren gegen Chriſtus auftreten, ſetzt Johannes an die Stelle dieſer geſchichtlich concreten Geſtalten das abſtracte farbloſe Bild der Juden überhaupt, was zum Voraus einen dem geſchichtlichen Schauplatz ferne ſtehenden Verfaſſer verräth; während bei den Synoptikern Chriſtus einen ſittlich-religiöſen Kampf führt gegen die Verkehrung der ſittlichen und religiöſen Principien durch die Fariſäer, gegen ihre Verdrängung der ewigen Gottesgebote durch willkührliche Menſchenſatzungen, iſt es im Evangelium Johannes durchgängig der Unglaube an die höhere Abſtammung und Bedeutung ſeiner Perſon als des von Ewigkeit her im Schoße des Vaters ruhenden Logos, was er bekämpft — eine chriſtologiſche Anſicht, die notoriſch ſeine eigenen Jünger zu Chriſti Lebzeiten nicht gehabt hatten. Das Evangelium nach Johannes iſt zwar eine der köſtlichſten Perlen der chriſtlichen Literatur, ganz unſchätzbar für die chriſtliche Gemeinde; aber nie wird man zu einem geſchichtlichen Verſtändniß des Chriſtenthums, nie zu einem hiſtoriſchen Chriſtusbild gelangen, ſo lange man dieſes Evangelium in Sachen der Geſchichte höher ſetzt als die Synoptiker. Dadurch muß immer unauflösliche Confuſion in Beziehung auf die Entſtehung des Chriſtenthums und unſerer urchriſtlichen Urkunden eintreten.

Daß jedoch auch die Synoptiker nur ſehr behutſam als Geſchichtsquellen benutzt werden können, zeigt ein Blick auf ihren Charakter. Ich will ſtatt der vielen evidenten Beweiſe hiefür nur Einen Punkt hervorheben: die Vorgeſchichte Jeſu, wie ſie von Matthäus und Lukas in ihren erſten Kapiteln erzählt wird. Daß dieſe Erzählungen mit einander abſolut unvereinbar ſind, daß ſie nicht Ge-

ſchichte, ſondern heilige Sagen, und zwar aus zwei ganz verſchiedenen Sagenkreiſen entſprungen, geben, das kann nur der theologiſche Starrſinn eines Ebrard oder die ſüßlich ſentimentale Theologie eines Riggenbach („Vorleſungen über das Leben des Herrn Jeſu. Baſel 1858“), welchen das wiſſenſchaftliche Gewiſſen und der ehrliche Verſtand abhanden gekommen iſt, jetzt noch läugnen. Alex. Schweizer, dem Niemand die Neigung zuſchreiben wird, die Menſchlichkeiten in der heiligen Schrift mit Wohlgefallen hervorzuheben, hat in dem 1847er Jahrgang der theologiſchen Jahrbücher von Baur und Zeller dieſen Gegenſtand für Jeden, der ſehen kann, genügend behandelt. Er hat gezeigt, daß die verſchiedenen chronologiſchen Daten, unter denen die Geburt Chriſti erfolgt ſein ſollte, theils an ſich ungeſchichtlich, theils mit einander unvereinbar ſind. Und wie eine verſchiedene Anſicht über die Zeit, ſo zeigt ſich auch eine doppelte Anſicht über den damaligen Wohnort der Eltern Chriſti, eine Differenz, welche trotz allen apologetiſch-harmoniſtiſchen Künſten auch unſerer neueſten Reſtaurationstheologen dem geraden exegetiſchen Sinn immer wieder augenſcheinlich wird. Bei Lukas herrſcht die Anſicht, daß die Eltern Jeſu zu Nazareth in Galiläa von Anfang an wohnten und erſt veranlaßt durch den Cenſus des Quirinus nach Bethlehem wanderten, Matthäus dagegen kennt unläugbar nur Bethlehem als den anfänglichen Wohnort der Eltern. Auch die ganze Auffaſſung der Lage des gebornen Chriſtus iſt eine ganz verſchiedene. Bei Matthäus iſt eine höchſt bedrohte Lage vorausgeſetzt, ſobald die Magier den Herodes getäuſcht hatten. Bei Lukas hingegen verläuft Alles nicht nur ohne Gefahr, ſondern unter Jubel und Lobpreiſungen, die das größte Aufſehen erregen mußten. Dort flieht man nach Aegypten, hier wird Jeſus von den Hirten begrüßt, am achten Tage beſchnitten, nach vierzig Tagen mit in den Tempel zu Jeruſalem gebracht und dann einfach und ruhig nach Nazareth mitgenommen. Ebenſo widerſprechen die Stammtafeln nicht bloß einander, ſondern auch demjenigen, was die Evangeliſten

im Weiteren über die Entſtehung Chriſti ausſagen. Vollends entſcheidend — ſo fährt Schweizer fort — wird das Urtheil, wenn man nachſieht, wie auf dem ſpäteren mehr hiſtoriſchen Boden angelangt, Matthäus und Lukas ſo wenig als die übrigen Schriftſteller des neuen Teſtaments dieſe Ereigniſſe aus der Kindheitszeit irgend vorausſetzen. Jeſu Verhältniß zu Maria und ſeinen Geſchwiſtern wird durchweg ſo gezeichnet, wie es nicht ſein könnte, wenn jene Erzählungen hiſtoriſch wären. Wir haben alſo hier entſchieden keine hiſtoriſchen Erzählungen, ſondern Sagen, entſtanden aus dem frommen Glauben der Gemeinde, epiſch-religiöſe Dichtungen, für Kunſt und Erbauung, wie Alex. Schweizer mit Recht bemerkt, koſtbar, aber ohne allen Anſpruch auf Geſchichtlichkeit. Was folgt hieraus? Ich kann darüber nicht ſo leicht weggehen, wie z. B. Hagenbach, der neulich, wenn ich mich recht erinnere, im Kirchenblatt gefragt hat: Was ſchadet's, wenn der heilige Geiſt auch einmal dichtet? es ſchadet allerdings nichts, ja es iſt ganz recht, wenn ihr nur nicht ſo principlos ſeid, trotzdem eure gangbaren theologiſchen Vorausſetzungen und eure dogmatiſchen Luftgebäude, die ihr auf den Geſchichtsſtoff der Bibel fort und fort gründet, feſtzuhalten. Was folgt, iſt einfach: Bücher, welche derartige offenbar ſagenhafte Stücke in demſelben Tone bieten, wie ihre weiteren Erzählungen, ſind keine wirklichen Geſchichtsbücher und das Weitere, was ſie erzählen, kann nur dann Anſpruch auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit machen, wenn die hiſtoriſche Kritik es als wahr ausweiſt. Und auch der Schluß wird nicht zu gewagt ſein: Schriftſteller, die ſolche ſagenhafte Erzählungen berichten, ſind nicht Augen- und Ohrenzeugen geweſen der Begebenheiten, die ſie ſchildern. Wie hätten ſolche widerſprechende Erzählungen entſtehen können, wenn dieſe Evangelien wirklich von Apoſteln und Apoſtelſchülern herſtammten? Hätten Zeitgenoſſen Jeſu, Galiläer, Vertraute Jeſu, nach deſſen Tod auf's Engſte mit Maria, ſeiner Mutter, verbunden, nicht eine ganz einfache, wahrheitsgetreue, allen Widerſpruch

aufhebende Aufklärung über die Umstände erhalten können, als sie so ganz widersprechend und in einer entschieden unhistorischen Weise berichten? Alex. Schweizer hat ganz Recht, wenn er in den oben citirten Worten einen Unterschied macht zwischen dem offenbar sagenhaften Boden der Vorgeschichte und dem späteren, historischen Boden, den die Berichterstatter betreten, sobald Christus als historische Persönlichkeit auf den Schauplatz der Menschheit tritt. Aber gewiß will der nüchterne Forscher damit nicht sagen, der spätere Boden der Evangelien trage lauter wahrhaft historische Früchte. Denn das weiß er zu gut, daß die Widersprüche der Evangelien nicht aufhören, nachdem sie den Boden der Vorgeschichte verlassen haben, und daß die späteren Wundererzählungen nicht absolut verschieden sind von denen der Vorgeschichte. Um mich kurz zu fassen: Strauß hat sein berühmtes „Leben Jesu“ geschrieben, und dieses Werk, wie es eine nothwendige Frucht der theologischen Entwicklung gewesen ist, ist zugleich für die Fortentwicklung der Theologie epochemachend gewesen, trotz der großen Kunst vieler Theologen, Nichts zu lernen und Vieles zu vergessen. Die negative Kritik, die Strauß am neuen Testamente übte, war der Stellung gegenüber, welche die Kirche zu diesem Buche eingenommen hatte, ganz berechtigt, die Schwierigkeiten und Widersprüche, die er aufdeckte, waren da; das Resultat war freilich ein für die Kirche, wie für die theologische Wissenschaft ungenügendes; die Kritik war vorherrschend negativ, zerstörend ohne positive Anhaltspunkte, wie es zu gehen pflegt. Auf eine Zeit, die Alles ohne Prüfung glaubt, folgt jedes Mal eine, die Alles ohne Prüfung verwirft. Zu derselben Zeit, als Strauß die ganze biblische Geschichte in Frage stellte, bezweifelte man die Existenz des Homer und machte zum Verfasser der Ilias und Odyssee — das griechische Volk; weil man in der Geschichte der alten Völker viel Sagenhaftes entdeckte, läugnete man auch das geschichtlich Bezeugte. Erst jetzt beginnt allmählig die nüchterne Forschung das aufbauende Werk der Kritik, d. h. der

Scheidung des Sagenhaften und Geſchichtlichen nach ſtrenger Erforſchung der Quellen und allſeitiger Würdigung der überlieferten Daten. So in Beziehung auf das alte Griechenland und Aegypten beſonders E. Röth in Heidelberg „Geſchichte unſerer abendländiſchen Filoſofie.“ Auch in der Theologie iſt nach den gräulichen Verheerungszügen eines Strauß und Anderer eine wahrhaft kritiſche, d. h. im Zerſtören aufbauende Geſchichtsforſchung eingetreten, welche durch gründliche Unterſuchung aller vorhandenen Zeugniſſe und Denkmäler der alten Zeit darauf ausgeht, die Entſtehung des Chriſtenthums, wie ſeiner ſchriftlichen Urkunden, zu begreifen und den darin enthaltenen geſchichtlichen Wahrheitskern zu entdecken. Hier wird es noch Vieles zu ſichten und zu bauen geben, aber dabei wird's ſein Verbleiben haben, daß von unſeren vier evangeliſchen Berichten kein einziger im ſtrengen Sinn dieſes Worts als Geſchichtsurkunde betrachtet werden kann.

Außer den vier Evangelien iſt im neuen Teſtament nur noch die Apoſtelgeſchichte, welche die Darſtellung eines geſchichtlichen Stoffes zu ihrem Inhalt hat. Die Frage iſt auch hier: Verdienen ihre Berichte Glauben? Die neuere Geſchichtsforſchung würde über ein Buch, das ganz an die ſpätere Legendenmanier erinnernde Erzählungen von Krankenheilungen durch den Schatten eines Menſchen, der auf den Kranken fällt, oder durch Berührung des Schweißtuches eines Heiligen enthält, wie die Apoſtelgeſchichte, ihr Urtheil ſchnell und ohne Ausnahme abgeſchloſſen haben, wenn es ein außerbibliſches Buch wäre; ſie würde ſich auf den Kanon berufen, den ſchon Leſſing („über den Beweis des Geiſtes und der Kraft“) ausgeſprochen hat: „Schriften, deren Verfaſſer wir nicht kennen, werden von uns in ihrer Glaubwürdigkeit nicht bezweifelt, ſobald ihr Inhalt der Art iſt, daß er den Geſetzen der Vernunft, der Erfahrung und den Ergebniſſen der Wiſſenſchaft nicht widerſpricht. Im entgegengeſetzten Falle ſprechen wir ihnen die hiſtoriſche Treue ab, die ſie entweder mit Abſicht oder in Folge von Täuſchung verlet-

ten, mag dieſe nun durch Mangel an Kritik oder durch Befangenheit in irrthümlichen Zeitideen beſtehen.“ Ich laſſe mich aber in dieſes Gebiet metaphyſiſcher Möglichkeiten nicht ein — ob es Wunder gebe oder keine — weil das zu keinem Ziele führt; ich will auf dem rein hiſtoriſchen Boden bleiben. Da ſind wir nun in die günſtige Lage geſetzt, daß wir die Berichte der Apoſtelgeſchichte controliren können durch die Vergleichung mit den Ausſagen eines durchaus glaubwürdigen Zeugen, des Apoſtels Paulus. Dieſe Vergleichung ſtellt ein für die hiſtoriſche Treue der Apoſtelgeſchichte keineswegs günſtiges Reſultat heraus, wie ſich gewiß Jeder überzeugen wird, der ohne apologetiſches Intereſſe und ohne theologiſche Befangenheit an dieſe Schriften herantritt. Man kann, wie es Lechler neuerdings in ſeiner Schrift „das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter“ gethan, dieſes Reſultat durch die bekannten Künſte der Theologie, durch gelehrte Combinationen zu verwiſchen ſuchen, aber dem unbefangenen, ungelehrten Sinn wird es ſich immer wieder aufdrängen. Bekanntlich herrſchte in der anfänglichen chriſtlichen Kirche ein ſchroffer Gegenſatz zwiſchen der ſogenannten judenchriſtlichen und heidenchriſtlichen Partei. Paulus kämpfte für die Originalität und Selbſtſtändigkeit des Chriſtenthums gegenüber dem Judenthum, das er mit dem Chriſtenthum als abgethan betrachtete; er brachte daher den Heiden das Evangelium unmittelbar, ohne von ihnen die Beobachtung der jüdiſchen Ritualgeſetze, beſonders aber der Beſchneidung zu verlangen. Aber in alle von ihm geſtifteten Gemeinden drängten ſich judenchriſtliche Agitatoren ein, die auf die gehäſſigſte Weiſe die Gemeinden gegen ihn aufhetzten, ſeine apoſtoliſche Dignität beſtritten und ſich ihm und ſeiner Auffaſſung des Evangeliums gegenüber auf die Urapoſtel, beſonders auf Petrus und Jakobus beriefen. Paulus vertheidigt ſeine Grundſätze in den vier bedeutendſten Briefen, die wir von ihm haben (an die Römer, zwei an die Corinther, und Galater), und zeigt mit großer Schärfe den Gegenſatz des Evangeliums gegen das

Geſetz und die volle Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum. „Wenn ihr euch beſchneiden laſſet, ſo nützt euch Chriſtus rein nichts“ (Gal. 1, 2). Dieſe ſchroffe Stellung des Paulus gegen das Judenchriſtenthum, in welchem mehr oder weniger auch die Apoſtel befangen waren, die Spannung zwiſchen den beiden Parteien, die wir bis ins zweite Jahrhundert verfolgen können, hat nun die Apoſtelgeſchichte offenbar vielfach verwiſcht durch Berichte und Darſtellungen, die mit den Briefen des Paulus nicht harmoniren. So erzählt uns Paulus, daß er ſeinen Begleiter Titus nicht habe beſchneiden laſſen, obgleich es den Judenchriſten ein Aergerniß geweſen (Gal. 2, 3), dagegen erzählt die Apoſtelgeſchichte (16, 3), Paulus habe ſeinen Begleiter Timotheus beſchneiden laſſen, um der Juden willen. Beides iſt nicht vereinbar, wenn wir nicht den Vorwurf der Grundſatzloſigkeit auf Paulus laden wollen. Wenn er nur um der Juden willen ſeinen Begleiter beſchneidet, begünſtigt und nährt er dann nicht offenbar das Vorurtheil der Juden, daß die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes für einen Chriſten nothwendig ſei? Um der Juden willen, d. h., wie Lechler erklärt, um die Juden nicht zum Voraus gegen ein von einem Unbeſchnittenen verkündigtes Evangelium einzunehmen, beſchneidet er Timotheus, aber das Erſte, was Paulus ihnen bringt, iſt das Evangelium von Chriſtus, „in welchem weder Vorhaut noch Beſchneidung gilt, ſondern der Glaube, der durch die Liebe thätig iſt.“ Sonderbares Verfahren! Die Apoſtelgeſchichte (Cap. 15) erzählt uns von einem öffentlich in Jeruſalem abgehaltenen Apoſtelconcil, an dem auch Paulus Theil genommen, das den Streit zwiſchen den geſetzeseifrigen Judenchriſten und den Heidenchriſten geſchlichtet, indem Petrus und Jakobus die Freiheit des Evangeliums vom Geſetz und das volle Recht der Heidenchriſten ausſprachen und dieſen nur die Bedingung auflegten, ſich der den Judenchriſten anſtößigſten Dinge zu enthalten, nämlich: des Eſſens von Götzenopferfleiſch, von Erſticktem, von Blut und endlich der πορνεία, worunter wahrſchein-

lich unerlaubte eheliche Verbindungen verſtanden waren. Von dieſem öffentlichen Concil und den auf demſelben getroffenen Beſtimmungen erwähnt Paulus kein Wort in der Stelle Gal. 2, die ſich mit dieſem Gegenſtand beſchäftigt, und auch ſonſt nirgends, eine ſo bedeutſame Waffe dieſe Beſchlüſſe ihm ſeinen Gegnern gegenüber in die Hand gegeben hätten. Wenn die judenchriſtlichen Eiferer ſeine Perſon und Apoſtelwürde herabſetzten und die Auctorität der andern Apoſtel anriefen, ſo durfte Paulus ſie nur einfach auf die Beſchlüſſe des Apoſtelconcils verweiſen und ſie wären durch die Auctorität, auf die ſie ſich ſelbſt beriefen, vollſtändig geſchlagen und die Verwerflichkeit ihrer Forderungen wäre in den Augen der Gemeinde ſchlagend nachgewieſen geweſen. Aber nirgends thut das Paulus, dagegen herrſcht in ſeinen Briefen eine merkwürdige Bitterkeit des Tones gegen die andern Apoſtel. Anſtatt ſeinen Gegnern gegenüber zu ſagen: die andern Apoſtel theilen vollkommen meine Auffaſſung des Chriſtenthums, hören wir ihn rufen: Was aber die betrifft, von denen man die Meinung hat, daß ſie Etwas ſeien, wer ſie auch ſein mochten, darnach frag' ich nichts, Menſchenanſehen gilt nicht vor Gott (Gal. 2. 6); er redet von ihnen als von ſolchen, die man für Säulen der Kirche ausgibt. Aehnliche bittere Reden führt er auch in den Corintherbriefen. Waren die Apoſtel wirklich in dem Grade mit den Grundſätzen des Paulus einverſtanden, wie die Apoſtelgeſchichte die Sache darſtellt, wie konnten dann Abgeordnete des Jakobus in Jeruſalem, deſſelben, der auf dem Apoſtelconcil für die freien Grundſätze ſprach, nach Antiochien gehen und dort einen ſolchen Schrecken verbreiten, daß Petrus und die andern Judenchriſten ſich ſogleich von dem Umgang der Heidenchriſten zurückziehen, die Tiſchgemeinſchaft mit ihnen aufgeben als mit ſolchen, durch deren Berührung ſie nach jüdiſchen Begriffen unrein würden (Gal. 2, 11. ff.)? Es iſt wahr, was Lechler hervorhebt: Die Beſtimmungen des Apoſtelconcils enthalten Nichts über das Verhalten der Judenchriſten gegenüber den Heidenchriſten.

Aber damit ist die Scene in Antiochien noch gar nicht erklärt oder mit dem Apostelconcil in Uebereinstimmung gebracht. Wenn Petrus und Jakobus nicht bloß durch die imponirende Persönlichkeit des Paulus, nicht bloß durch die Macht der Verhältnisse, durch die vor Augen liegende Thatsache der umfassenden Heidenbekehrung durch Paulus zur Anerkennung der Heidenmission genöthigt worden sind (Gal. 2, 1—10), sondern wenn sie aus innerer Ueberzeugung die freien Ansichten des Paulus theilten und von der vollen Selbstständigkeit des Evangeliums überzeugt waren — wie sind dann überhaupt Abgeordnete des Jakobus mit diesem Charakter, den sie in Antiochien zeigen, möglich? Und wie ist dann das Betragen des Petrus möglich, wenn man bei ihm auch ein noch so großes Maß von Charakterschwäche annehmen wollte? Die freie Anerkennung des originalen, selbstständigen Charakters des Christenthums mußte, wenn auch nicht im Augenblick bei dem großen Haufen der Judenchristen, so doch bei den Trägern dieser Ueberzeugung, den Aposteln, die unmittelbare Folge haben, daß sie auch im Heidenchristen vor Allem den Christen und nicht den Heiden ansahen und daher den Umgang mit ihm nicht als eine Sünde betrachteten, wie es offenbar Petrus und die Abgeordneten des Jakobus gethan haben.

Endlich widerspricht auch die Anfrage, welche nach 1. Cor. 8 die Corinther an Paulus gestellt haben über die Erlaubniß, Götzenopferfleisch zu essen, so wie die Antwort des Paulus darauf entschieden der Voraussetzung des Apostelconcils. Wenn der Beschluß des Apostelconcils, von beiden Seiten gefaßt und genehmigt, daß die Heidenchristen sich des Essens von Götzenopferfleisch enthalten sollen, an die Gemeinden verschickt worden ist, warum fragen dann die Corinther erst darüber an? und warum erwähnt Paulus in seiner Antwort mit keiner Andeutung diesen für alle Christen gültigen Beschluß?

Wenn Herr Lechler die neuere Kritik fragt, was für ein Licht

denn auf Christus zurückfalle, wenn die Urapostel in diesem engherzigen jüdischen Partikularismus befangen gewesen wären, wie sie es annimmt, so ist ihm zu erwidern: daß auch nach seiner eigenen Annahme und dem eigenen Bericht der Apostelgeschichte die Sache sich um Nichts besser stellt. Denn auch nach der Erzählung der Apostelgeschichte bedarf es für Petrus einer außerordentlichen göttlichen Offenbarung, um seine jüdische Beschränktheit zu überwinden (Apostelg. 10), und der persönliche Umgang mit Christus hat also hierin Nichts bewirkt.

Zu diesen und andern Abweichungen im Einzelnen kommt noch hinzu, daß die Apostelgeschichte die Größe und Eigenthümlichkeit des Charakters Pauli in Lehre und Leben verwischt. Ich werde mich nie überzeugen, daß Paulus nach seiner Gefangennehmung in Jerusalem vor dem hohen Rath so gesprochen habe, wie ihn die Apostelgeschichte Cap. 23 reden läßt. Er ist in tumultuarischem Aufstande vom Volke ergriffen worden, weil „er lehre von Mose abfallen alle Juden, die unter den Heiden seien, und sage, sie sollen ihre Kinder nicht beschneiden, auch nicht nach der mosaischen Weise wandeln.“ Das war die Ursache seiner Gefangennehmung. Deßwegen vor den hohen Rath gestellt — wie verantwortet er sich? Weil er weiß, daß der hohe Rath aus Pharisäern und Sadducäern besteht, diese aber an keine Auferstehung der Todten glauben, erklärt er, um die mit Sadducäern zerfallenen Pharisäer auf seine Seite zu bringen: „ich bin ein Pharisäer und eines Pharisäers Sohn, ich werde verklagt wegen meines Glaubens an die Auferstehung der Todten.“ Und sogleich spaltet sich der hohe Rath, die Pharisäer treten auf seine Seite und erklären: wir finden nichts Arges an diesem Menschen. Paulus steht moralisch zu hoch, um eines solchen kleinlichen, unwahren Manövers fähig zu sein, und die Pharisäer kennen wir als zu gescheidt, um sich so düpiren zu lassen von einem Manne, den sie nur zu gut kannten und von dem sie gut genug wußten, weßwegen ihn das jüdische Volk so grimmig hassen mußte.

Können also nach dem Bisherigen die Berichte der Apostelgeschichte nur sehr behutsam benutzt werden, so darf gleichwohl auch bei ihr, so wenig als bei den Evangelien, der Schluß gemacht werden, daß Alles unsicher sei und nirgends ein historischer Boden zu gewinnen. Vielmehr liegen der Apostelgeschichte geschichtlich treue Berichte eines Augenzeugen zu Grunde, besonders bei ihrer Beschreibung der Reisen des Paulus, wie unseren jetzigen Evangelien ohne Zweifel Aufzeichnungen von Aposteln und Apostelschülern zu Grunde liegen.

Doch genug und übergenug auf diesem Wege! Ich habe diese kritischen Gänge satt; schon die bisherigen habe ich ungern übernommen, weil ich fühle, daß der Bibel das größte Unrecht geschieht, wenn man sie nur kritisch betrachtet. Ein Literarhistoriker, der sich die Aufgabe stellt, Shakespeare in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen und nach allen Seiten zu zeichnen, muß wohl auch erwähnen, welche kolossale Anachronismen, welche mehr als schülerhafte Verstöße gegen Geschichte, Geografie und Chronologie in den dramatischen Werken dieses Dichters sich finden, und er müßte diese Verstöße noch viel nachdrücklicher hervorheben und betonen, wenn es Jemand einfallen würde, Shakespeare auch in historischen, chronologischen, geografischen Notizen als eine absolute Auctorität zu citiren; aber was würde man von seiner Urtheilskraft halten, wenn er Shakespeare, den Dichter, nur von diesem Gesichtspunkt aus beurtheilen und den Werth seiner dramatischen Werke nach jenem Maßstab taxiren würde? Aehnlich wie mit Shakespeare, den man nicht mit Unrecht die weltliche Bibel genannt hat, verhält es sich mit der eigentlichen Bibel. Sie ist kein Geschichtsbuch und kein dogmatisches Buch, sondern sie ist ein Religionsbuch, und nichts anders. Ihre Verehrer, wie ihre Feinde, die ihren Werth von der Richtigkeit ihrer Erzählungen und ihrer dogmatischen Vorstellungen abhängig machen, begehen das größte Unrecht an ihr, und die ganze christliche Theologie vom zweiten Jahr-

hundert bis auf unſere Tage hat die Bibel mißhandelt, weil man falſche Maßſtäbe an ſie angelegt hat. Die Bibel iſt kein Geſchichtsbuch, das habe ich bewieſen. Aber was ſchadet's? Ihre Bedeutung für die religiöſe Gemeinde liegt gar nicht auf dieſer Seite. Die Zeit und die Nation, in welcher unſere heiligen Schriften alten und neuen Teſtaments verfaßt wurden, hatte nachweisbar noch nicht den Begriff von der Geſchichte, den wir jetzt haben. Unter den alten Völkern waren die Griechen vielleicht die Einzigen, die von der Geſchichtſchreibung forderten, daß ſie mit objectiver Treue nur das berichte, was wirklich geſchehen ſei, aber auch ihre beſten und objectivſten Geſchichtſchreiber flechten in ihre Erzählungen ein Element ein, das in dieſer Weiſe nicht rein hiſtoriſch iſt: ſie laſſen in wichtigen Augenblicken ihre handelnden Perſonen redend auftreten und legen ihnen Reden in den Mund, die ſie in dieſer Weiſe nicht gehalten haben, Reden, die zwar in ſoweit geſchichtlichen Werth haben, als ſie die geſchichtliche Situation vortrefflich zeichnen, aber ihrem weſentlichen Gehalt und jedenfalls ihrer Form nach die Hand des Geſchichtſchreibers verrathen. Die Römer vollends behandelten die Geſchichte ganz nach nationalen, alſo ſubjectiven Geſichtspunkten; es iſt ausgemacht, daß Livius die frühere Geſchichte von Rom ganz vom Standpunkt und von den Begriffen einer ſpäteren Zeit aus zurecht gemacht und idealiſirt hat; Niebuhr und Schwegler haben an den Büchern des Livius dieſelbe Kritik geübt, welche die neuere Theologie an den Büchern des alten und neuen Teſtaments geübt hat; dort beſtreitet das Recht und die weſentlichſten Reſultate der hiſtoriſchen Kritik Niemand, weil kein apoſtoliſches Intereſſe und keine theologiſche Befangenheit dabei betheiligt iſt. Niemand aber beſchuldigt darum Livius moraliſch, als einen abſichtlichen Lügner und Geſchichtsfälſcher, weil man ſo billig iſt, eine alte Zeit nach ihren Maßſtäben, nicht nach den unſrigen, zu beurtheilen, weil man erkennt, daß man in jener Zeit einen andern Begriff von Geſchichte hatte, als wir jetzt haben. Die gleiche Bewandtniß hat es mit

unſern bibliſchen Schriftſtellern; ſie betrachteten durchaus die geſchichtliche Darſtellung als ein Mittel für religiös erbauliche, für theokratiſche Zwecke. Daß die großen Säulen der chriſtlichen Kirche, ein Paulus und Petrus, ſollten ſo im Widerſpruch mit einander geweſen ſein, wie noch im zweiten Jahrhundert die ſtrengere judenchriſtliche Partei annahm, das iſt gar nicht denkbar, ſo ſchloß, wie ein Theil der neueren Kritiker annimmt, der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte und ſchrieb mit Benutzung der noch vorhandenen Geſchichtsquellen aus der apoſtoliſchen Zeit eine Geſchichte der Apoſtel, in welcher die Gegenſätze möglichſt ausgeglichen ſind, in der Ueberzeugung, damit der chriſtlichen Gemeinde und der chriſtlichen Wahrheit einen wirklichen Dienſt zu erweiſen; der Gedanke, ein geſchichtliches Falſum zu begehen, konnte ſchon darum nicht in ihm entſtehen, weil er unſere jetzigen Geſchichtsbegriffe nicht hatte, und die Entrüſtung Riggenbach's darüber, daß die neuere Kritik der Bibel eine tendenzmäßige Entſtellung der Wahrheit, einen offenbaren Betrug unterſchiebe, zeugt nur von einer Verwechslung unſerer modernen Begriffe mit denen der damaligen Zeit. Wenn der Verfaſſer des Evangeliums nach Johannes den in der Gemeinde fortgepflanzten, wahrſcheinlich ſchon in der Geſtalt unſerer Synoptiker vor ihm liegenden geſchichtlichen Stoff frei benutzt und behandelt hat, um in der Form von Reden und Thaten Chriſti das Weſen und die ewige Bedeutung Chriſti für die Menſchheit nach der Geſtalt, welche Chriſtus in ſeinem Bewußtſein gewonnen hatte, anſchaulich zu machen, — was iſt da Unrechtes? hat er etwas Anderes gethan, als was ſelbſt ein Thucydides mit ſeinen Helden ſich erlaubt hat? etwas Anderes, als was der dramatiſche Dichter immer thut, der, wenn er eine geſchichtliche Perſönlichkeit behandelt, ihr Weſen und ihre Bedeutung in frei geſchaffenen Reden und Handlungen vor unſere Augen ſtellt? Wenn Schiller ſeinen Tell und Stauffacher redend und handelnd aufführt, verlangt irgend Jemand, daß dieſe Reden und Handlungen gerade ſo müſſen geſprochen und geſchehen ſein, und ſagt

er: ja, wenn das nicht wirklich ganz so gewesen ist, so gebe ich gar Nichts darum? Nur das ungebildetste Bewußtsein könnte so reden. Sollte der heilige Geist, der die religiöse Gemeinde beseelt, nicht dasselbe Recht dichterischen Schaffens und dichterischer Wahrheit in Anspruch nehmen dürfen, das wir dem weltlichen Dichter einräumen? Was schadet's, frage ich mit Hagenbach, wenn der heilige Geist auch einmal dichtet? Wie? wenn unsere Evangelien nichts Anderes wären und als nichts Anderes wollten betrachtet sein, denn als epische Versuche auf dem geschichtlichen Grunde des in der Gemeinde überlieferten und fortlebenden Christusbildes, das Wesen und die ewige Bedeutung Christi in religiösen Erzählungen, deren Stoff theils durch die Tradition, theils durch den Typus der alttestamentlichen Bilder an die Hand gegeben war, zur Anschauung zu bringen? Wer kann beweisen, daß diese Auffassung unrichtig oder dem höheren Werth dieser Bücher unangemessen sei? So Vieles findet sich in diesen Büchern, was zu einer solchen Auffassung geradezu nöthigt. Wir lesen z. B. Matth. 8, 21. 22 von einem Anhänger Christi, der um die Erlaubniß bittet, ehe er ihm nachfolge, seinen Vater begraben zu dürfen. Christus gibt ihm die bekannte Antwort: „Laß die Todten ihre Todten begraben und folge du mir.“ Soll uns hiemit eine wirklich geschichtliche Begebenheit geschildert sein, in welchem Lichte erscheint dann der Charakter Christi, der einem Menschen nicht einmal erlauben will, seinem Vater die letzte Ehre zu erweisen? Zu einem so inhumanen Fanatiker, der die ersten natürlichen Menschengefühle so ohne Noth verletzt, wollen wir Christus doch nicht machen. Betrachten wir aber die Erzählung als eine in Erzählungsform gekleidete Veranschaulichung des Gedankens, der Matth. 10, 37 ff. ausgesprochen ist, wobei es darum mit dem Geschichtlichen und Thatsächlichen nicht genau genommen werden darf, so ist die kleine Scene sehr ansprechend. Wir lesen Marc. 11, 13 ff. von einem

Feigenbaum, den Chriſtus zu ewiger Unfruchtbarkeit verdammte, weil er ſeinen Hunger nicht ſtillen konnte, da er nur Blätter, aber keine Früchte trug. Welchen Namen müßte man einer ſolchen Handlungsweiſe beilegen, wenn ſie wirklich als geſchichtlich ſollte betrachtet werden, wenn die urſprüngliche Erzählung den Feigenbaum nicht als ein Sinnbild des Judenthums gefaßt hätte, das durch Chriſti Erſcheinung gerichtet und zu ewiger Unfruchtbarkeit verdammt wurde, weil es immer nur Blätter, aber keine Früchte hatte bringen wollen?

Unſere Evangelien, wie unſere neuteſtamentlichen Schriften überhaupt, ſind Verſuche, das in Chriſtus erſchienene neue Geiſtesleben in Worte zu faſſen und in Lehre und Leben auszuprägen. Wenn dieſe Verſuche nicht in allen einzelnen Zügen, durch welche ſie die Bedeutung Chriſti anſchaulich machen wollen, Anſpruch auf buchſtäbliche, geſchichtliche Wirklichkeit machen können, ſind ſie etwa darum unwahr? Es wäre Thorheit, ſo zu urtheilen. Sie haben nicht bloß bleibende, religiöſe Wahrheit, ſo gut als das Werk eines Dichters Wahrheit haben kann, wenn ſeinem Gegenſtand nicht die geringſte hiſtoriſche Wahrheit zu Grunde liegen ſollte; ſondern ſie haben auch hiſtoriſche Wahrheit inſofern, als ſie das Weſen einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit, Jeſu Chriſti, die Bedeutung, die ſeine Erſcheinung für die Menſchheit hat, treu und richtig abſpiegeln. Die Verfaſſer unſerer Evangelien haben nicht in's Blaue hinein gedichtet und willkührliche Ausgeburten ihrer Fantaſie für Geſchichte angeboten, ſondern ſie haben das im Bewußtſein der Gemeinde lebende Chriſtusbild veranſchaulicht und in bleibenden, faßbaren Zügen ausgeprägt; ſie haben das Weſen des chriſtlichen Geiſtes, die neue Epoche, die Chriſtus für das religiöſe Leben der Menſchheit begründet hat, offenbar klaſſiſch gezeichnet, und wenn wir wollen erfahren: was iſt chriſtlich? was iſt das eigenthümliche, neue, originale Weſen des chriſtlichen Geiſtes und der chriſtlichen Weltbetrachtung, wodurch dieſe ſich vom Judenthum und Heidenthum gleichmäßig unterſcheidet; ſo wüßte ich nicht, wo wir uns anders hinwenden könnten,

als eben an die klassischen Schriften unsers neuen Testaments. Man darf die Bibel nicht wie ein todtes Buch behandeln, dem man sich entweder Buchstabe für Buchstabe mit stummer Resignation unterwerfen, oder das man in Bausch und Bogen verwerfen muß, sondern auch hier gilt es: suchen und dann finden; untersuchen, unterscheiden, und dann nur fällt Einem der reife Kern des christlichen Geistes und des göttlichen Wortes aus der oft harten, oft unscheinbaren Schale zu. Es ist ganz falsch, zu meinen, wenn die heilige Schrift einmal sagenhafte Elemente enthalte, dann sei Alles unsicher, dann verflüchtige sich die ganze Persönlichkeit Christi in mythischen Nebel. Bei einer solchen Behauptung verkennt man ebenso sehr die Gesetze der historischen Forschung (Kritik), als das Wesen der Sage.

Die Sage ist nie eine bloße Erdichtung, sondern sie knüpft sich immer an historisch-bedeutsame Momente und Persönlichkeiten an und gibt den epochemachenden Eindruck, den sie hinterlassen haben, wie er sich in der Fantasie des Volkes abspiegelt. Diese Bilder, welche sich der fromme Glaube des Volkes in der Sage schafft, sind zwar in dieser Form und mit diesen speciellen Zügen nicht historisch, aber im Ganzen spiegeln sie den historischen Hintergrund richtig ab.

Und die nüchterne, historische Forschung schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus, sondern sie prüft ruhig: was ist nach allen geschichtlichen Spuren der wahre Hergang der Sache gewesen? Und es ist eine auf den ersten Anblick auffallende Erscheinung, die sich aber auf allen Gebieten der geschichtlichen Forschung bewährt, daß die später Lebenden über geschichtliche Vorgänge viel besser unterrichtet sind, als die Zeitgenossen. Die Zeitgenossen nehmen so Vieles auf Treue und Glauben aus der mündlichen Ueberlieferung auf, die immer den wahren Sachverhalt alterirt, und behaupten überhaupt einen beschränkten Standpunkt. Die Späteren dagegen überschauen das ganze Gebiet einer geschichtlichen Erscheinung, indem

ſie alle aus einer Zeit vorhandenen Quellen vor ſich haben, die Zeugen gegen einander abhören und ihre Ausſagen abwägen, und können durch dieſe vergleichende Thätigkeit Vieles entdecken und berichtigen, was den Zeitgenoſſen entgangen war. Die Entdeckungen, die der Menſchengeiſt heut zu Tage auf den Trümmerſtätten des Alterthums macht, indem er durch einen zufällig gefundenen Backſtein oder durch eine entdeckte und entzifferte Inſchrift tauſend Punkte erhellt, die vorher dunkel waren, ſind ebenſo rieſenhaft und ſtaunenswerth, als ſeine techniſchen Erfindungen.

Die Quellen, die uns in Beziehung auf die Urgeſchichte des Chriſtenthums noch zugänglich ſind, ſind ſo zahlreich und reichhaltig, daß gar kein Zweifel ſein kann, die hiſtoriſche Forſchung werde je länger, je mehr dem geſchichtlichen Hergang auf den Grund kommen. Bereits jetzt tritt das Charakterbild Jeſu Chriſti in ſcharfen, klar ausgeprägten Zügen auf dem Grunde der ſynoptiſchen Evangelien hervor. Daß vor Allem dieſe Reden, die ſie uns aus dem Munde Chriſti überliefert haben, dieſe klaſſiſchen Lebensworte, in denen ſich der chriſtliche Geiſt einen unvergänglichen Ausdruck geſchaffen hat, ihrem weſentlichen Gehalt nach von Jemand Anderem herrühren, als eben von Chriſtus, wird keine Kritik mehr behaupten wollen, wie denn die alten Zeugniſſe berichten, daß die Aufzeichnung der Lehrworte Chriſti durch die Apoſtel das Erſte geweſen ſei. Daß Chriſtus der Schöpfer des chriſtlichen Geiſtes war, iſt Thatſache; wollten wir aber dieſe genialen, mit der Unendlichkeit des Inhalts die klare, abgeſchloſſene Form verbindenden Worte einem Anderen zuſchreiben, ſo müßten wir einen zweiten Schöpfer des religiöſen Lebens in jener Zeit annehmen, von welchem die Geſchichte Nichts berichtet.

Es ſcheint mir viel Wahres in demjenigen zu liegen, was Weiße in der ſiebenten ſeiner „Reden über die Zukunft der evangeliſchen Kirche“ über den Styl Chriſti bemerkt: „Unmittelbar und ohne alle künſtliche Ueberlegung gewinnt der Leſer

dieſer ſynoptiſchen Evangelien den Eindruck, als müſſe Jeſus immer ſo geſprochen haben, als müſſe er mit einer Sicherheit und Ueberlegenheit, die Alles übertrifft, was wir ſonſt von dem Vermögen auch der begabteſten Geiſter in Erfahrung bringen, ſo die Gedanken und ihren Ausdruck beherrſcht haben, daß er in jedes ſeiner Worte eine ganze Welt von Ideen hineinlegen, jedes zum vollkommen angemeſſenen Ausdruck eines idealen Mikrokosmus machen konnte. Zugleich erſcheint dieſe Wunderkraft der Rede nicht als etwas Erarbeitetes, durch Kunſt und Studium angeeignetes, ſondern als die unmittelbarſte Naturbegabung. Der ethiſchen Sündloſigkeit des Heilandes entſpricht eine äſthetiſche Fleckenloſigkeit ſeiner Erſcheinung und die ſittliche Größe ſeines Weſens ſpiegelt ſich in der erhabenen Schönheit ſowohl der von ihm ausgeſprochenen Gedanken, als auch des in jedem Augenblick mit gleich ſchlagender Gewalt ihm zu Gebot ſtehenden Ausdrucks ſeiner Gedankenfülle.“

Durch Alles dasjenige, was die neueren Unterſuchungen über den bibliſchen Kanon alten und neuen Teſtaments dem Bisherigen zufolge herausgeſtellt haben, iſt die Stellung der Kirche und der Theologie zur heiligen Schrift eine von Grund aus und principiell andere geworden, und die Theologie hat bei dieſer veränderten Stellung unendlich viel gewonnen, während die Kirche oder die religiöſe Gemeinde jedenfalls nichts verloren hat. Betrachten wir zuerſt die veränderte Stellung der Theologie zur heiligen Schrift! Welches dieſe Stellung ſein muß, hat der alte Luther wieder in ſeiner körnigen muſterhaften Art ausgeſprochen: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt, oder Nichts geglaubt. Der heilige Geiſt läßt ſich nicht trennen, daß er ein Stück ſollte wahrhaftig und das andere falſch lehren oder glauben laſſen. Wo die Glocke an einem Ort berſtet, klingt ſie nicht mehr und iſt ganz untüchtig.“ Den gleichen Gedanken hat auch der orthodox lutheriſche Theolog des ſiebenzehnten Jahrhunderts, Quenſtedt, ausgeſprochen, wenn er einmal ſagt: „Wenn ſich nachweiſen

läßt, daß ein einziges Verslein der heiligen Schrift ohne die unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes niedergeschrieben ist, so ist das Ansehen der ganzen Schrift in Frage gestellt, so wird der Satan geschwind bei der Hand sein und das Gleiche von dem ganzen Kapitel, dann vom ganzen Buch und endlich von der ganzen Bibel behaupten.“ Mit andern Worten: macht man einmal, wie es die neuere Theologie thun muß und auch allgemein thut, mit Ausnahme der paar Hyperlutheraner neuesten Datums, einen Unterschied zwischen der heiligen Schrift und Wort Gottes, betont man die menschliche Seite der Schrift so stark und so umfassend, wie es z. B. Schenkel in seiner eben erschienenen Dogmatik thut, oder schwächer und kleinlauter, wie es Andere vorziehen, so ist die Schrift principiell als Autorität und absolute Norm des religiösen Denkens und Glaubens fallen gelassen; das Subject wählt und unterscheidet nach dem Stande seiner intellektuellen und religiösen Bildung zwischen dem Schriftinhalt, hält dasjenige für geschichtlich wahr, was sich ihm nach vorgenommener Untersuchung als solches ergibt, und nimmt dasjenige als göttlich an, was seinem religiösen Bedürfniß sich als solches ausweist; es ist faktisch das Subject, der Mensch, der menschliche Geist — nenne man es nun das Gewissen, oder das religiöse Gefühl, oder die denkende Vernunft —, was die Bibel richtet; und an diesem Verhältniß wird dadurch Nichts verändert, daß das Subject Schrift mit Schrift richtet, d. h. daß es sich entweder auf den Geist der Schrift beruft, um einzelne Theile derselben daran zu messen, oder daß es sich auf einzelne Theile derselben beruft, um andere dadurch zu richten; es ist immer das Subject mit seinen religiösen Bedürfnissen und seiner denkenden Vernunft, was sich außer und über die Bibel stellt. Das ist das faktische Verhältniß, in welchem die neuere Theologie ganz allgemein in allen ihren Fractionen zur heiligen Schrift steht; nur will man sich das gemeiniglich nicht eingestehen und verläugnet fort und fort die Consequenzen, die sich aus diesem Verhältniß ergeben. Nur wenn

man dieſe Conſequenzen wirklich zieht, wird die Theologie wieder eine ehrliche, geſunde, natürliche Wiſſenſchaft, die den Bedürfniſſen der Gegenwart entſpricht und mit den übrigen Gebieten des menſchlichen Wiſſens gleichen Schritt hält; die Theologie wird kein fortwährendes Pillenverſchlucken mehr ſein, das nur den Magen verdirbt und ſaure Geſichter abſetzt; man wird keine Urſache mehr haben, in der Bibel etwas Anderes zu finden, als was der Augenſchein und eine geſunde Exegeſe an die Hand gibt, und Niemand wird mehr die einfachſten und deutlichſten Erkenntniſſe, die ſich aus einer unbefangenen Betrachtung der Welt, aus dem Nachdenken über Gott und Welt ihm als Ueberzeugung aufdrängen, deßwegen durch künſtliche, ſpitzfindige Begriffe verändern und entſtellen, weil ſie mit den in der Bibel enthaltenen Vorſtellungen nicht übereinſtimmen; die Theologen werden diejenigen, welche nun einmal nicht anders können als nach den Begriffen der neuen Zeit zu denken, nicht mehr aus den Kirchen vertreiben, und die weltliche Bildung wird nicht mehr, was ſie ſchon lange zu ihrem größten Schaden gethan hat, ferne von den Einflüſſen der Kirche und entfremdet den Impulſen des religiöſen Lebens, ihre eigenen Wege wandeln. Hätte die Theologie nicht aus falſch verſtandenem apologetiſchem Intereſſe künſtlich verdeckt, was nicht mehr zu verdecken war, hätte ſie ehrlich und aufrichtig den Wahrheitsgehalt anerkannt, der ohne Zweifel in demjenigen liegt, was man moderne Weltanſchauung zu nennen pflegt, anſtatt über den Zeitgeiſt und über die ungläubige Filoſofie ihr immerwährendes Wehe zu rufen, nie wären Strauß und Feuerbach und alle ihre Nachfolger bis heute mit dieſer gegen Kirche und Chriſtenthum ſo biſſigen Sprache aufgetreten.

Hätte die neuere Theologie dieſe ihre einzig richtige Stellung zur heiligen Schrift eingeſehen, nie hätte der verworrene confuſe Zuſtand der theologiſchen Wiſſenſchaft entſtehen können, wie wir ihn jetzt haben, nie jene zahlloſen dogmatiſchen Arbeiten, die täglich noch anwachſen, von denen Strauß treffend bemerkt hat, daß

die modernen und christlichen Elemente nur wie Oel und Wasser durcheinander gerüttelt seien und nur so lange vermischt erscheinen, als die Rüttelung dauert, jene Dogmatiken, deren Hauptcharakter die Künstelei ist, und denen Nichts so sehr mangelt, als Einfalt und Einfachheit — immer das Kriterium der Wahrheit —, Einheit des Gedankens und der Anschauung; nie hätten all' die nichtigen Tiefsinnigkeiten, all' die speculativen Spielereien und dialektischen hocus pocus, all' die ungesunden und fantastischen Liebhabereien, all' jene unbewußten Selbstbelügungen und Illusionen wie Pilze aus der Erde schießen und in der theologischen Welt so viel Lärmen machen können bis auf den heutigen Tag; nie wären jene bekannten theologischen Fraſen entstanden, so nichtssagend und so fein gedrechselt, um das, wozu man doch kein rechtes Herz mehr fassen kann, dem modernen Denken mundgerecht zu machen: „das Uebernatürliche, aber angeeignet von der Natur, das wunderbare Hereinbrechen göttlicher Lebenskräfte in diese irdische Welt, aber dann sich anknüpfend an den natürlichen Verlauf der Dinge und die gewöhnliche Ordnung des Geschehens, das Christenthum in seinem Ursprung göttlich und übernatürlich, in seinem Fortgang menschlich und oft nur zu natürlich, Beibehaltung der Wunder, aber nicht mehr in ihrer mittelalterlich-scholastischen Spannung“ ꝛc., dieses ewige Markten mit den evangelischen Berichten, um da und dort ein Stück Uebernatürlichkeit wegzubringen, oder das Uebernatürliche nicht gar zu übernatürlich erscheinen zu lassen, dieses fortwährende Kasteien der Vernunft und doch dabei immer die Lüsternheit nach der verbotenen Frucht der Erkenntniß, diese ganz principlose Vermittlungstheologie, die zwischen Bibelglauben und modernem Denken unglückselig lavirt, die, wo es sich um theologische Principienfragen handelt, hundert Seiten schreibt ohne einen Satz, der Etwas setzt, ohne einen klaren Begriff, den man fassen könnte, die für sich selber den Unterschied zwischen Schrift und Wort Gottes aufstellt, aber nur ganz willkührliche Grenzen setzt zwischen beiden, und Je-

den, der es wagt, dieſe Grenzen anders zu ſetzen, anathematiſirt und aus der Kirche hinausweiſt — kurzum! lauter Künſtelei, Unwahrheit und Principloſigkeit. Gott hat die Menſchen einfach geſchaffen, aber ſie ſuchen viele Künſte.

Hat aber die theologiſche Wiſſenſchaft durch die freiere Stellung zur heiligen Schrift, die ihr durch die neuere Bibelforſchung angewieſen iſt, unendlich viel gewonnen, ſo verliert jedenfalls die Kirche, die religiöſe Gemeinde, dadurch Nichts.

Allerdings bei einer nur oberflächlichen Betrachtung der großen Verheerungszüge, welche die kritiſche Geſchichtsforſchung durch das Gebiet des alten und neuen Teſtaments gemacht hat, könnte es ſcheinen, als wäre der chriſtlichen Kirche ihr bisheriger Boden unter den Füßen weggenommen, und der paniſche Schrecken, der viele einfache religiöſe Gemüther bei der Kunde von dieſen Verheerungen ergriffen hat, iſt ebenſo begreiflich, als die hartnäckige Abläugnung der evidenteſten Reſultate von Seiten mancher Theologen. Aber es geht gewöhnlich ſo: wenn man nur geſund um's Herz iſt und einer Gefahr mit hellem Auge in's Angeſicht ſchaut, ſo hat ſie geſchwind das ſchreckhafte Ausſehen verloren. Sehen wir doch nur genauer zu: was ſoll die Kirche denn eigentlich verloren haben? Daß mit dem Chriſtenthum ein neues Lebensprincip in die Menſchheit gekommen ſei, durch welches eine durchgängige Umwandlung des äußern und innern Lebens der Menſchheit hervorgebracht worden, das iſt geſchichtliche Thatſache. Daß dieſes neue, umwandelnde, wiedergebärende Lebensprincip eben das Evangelium von Jeſus Chriſtus ſei, d. h. die Heilsbotſchaft, die Chriſtus gebracht, von der Verſöhnung des ſündigen Menſchen mit Gott, die von Seiten Gottes beginne mit der Liebe, mit der er dem Sünder entgegenkommt, und mit dem Geiſt, den er über ſein Herz ausgießt, von Seiten des Menſchen aber mit Buße und Glauben, und ſich vollende in den Früchten des Geiſtes: in der Freiheit, in dem Frieden, in der Freude, in der Liebe, in der Sanftmuth, in der Keuſch-

heit, mit Einem Wort: im Beſitze des ewigen Lebens, das uns ſelig macht hier und dort — darin ſtimmt die Kritik mit dem Glauben der chriſtlichen Gemeinde überein. Daß Chriſtus der eigentliche Schöpfer und Begründer dieſes chriſtlichen Geiſtes ſei, daß das Himmelreich, das er auf Erden verkündigt, in ihm eine perſönliche Thatſache geworden ſei, in dem Maße, daß eben ſeine Perſon es war, um welche eine neue Gemeinde ſich ſammelte, und Paulus die Umwandlung, die mit ihm vorgegangen war, der überwältigenden Macht dieſer Perſönlichkeit zuſchreiben durfte, ſteht geſchichtlich feſt. Alſo: einen andern Grund kann Niemand legen, als der gelegt iſt, welcher iſt Jeſus Chriſtus, wir aber ſind Alle Brüder — das bleibt, dieſes Fundament der chriſtlichen Kirche hat die Forſchung auf dem Gebiet der evangeliſchen Geſchichte, je gründlicher ſie verfahren, nur um ſo feſter geſtellt. Mögen nun dieſe Reden und Ausſprüche Chriſti, in welchen er uns ſo unnachahmlich ſchön und eindringlich das Weſen des Himmelreichs und den Weg zum Vater darſtellt, alle wirklich von ihm herrühren oder nicht, mag er ſie buchſtäblich ſo geſprochen haben oder nicht, mag die Ueberlieferung abgethan oder hinzugethan haben — bei der notoriſchen Beſchaffenheit und Entſtehung unſerer Berichte läßt ſich das im Einzelnen nicht mehr nachweiſen. Aber was verſchlägt das für die Gemeinde? Werden darum dieſe Reden nicht mehr als Grundlage aller religiöſen Erbauung benutzt werden? Sind ſie doch der klaſſiſche, treffende Ausdruck des chriſtlichen Geiſtes, und nehmen wir ſie doch nicht deßwegen zur Grundlage der religiöſen Erbauung, weil ſie in der Bibel ſtehen, ſondern weil wir finden, daß die tiefſten Geheimniſſe des religiöſen Lebens auf's Einfachſte in denſelben enträthſelt, daß die höchſten religiöſen Ideen, die Würde des Menſchen als ſolchen, die Idee der Menſchheit als eines ſittlichen Organismus, die Allgemeinheit und kategoriſche Gültigkeit der ſittlichen Aufgabe, ihre Lösbarkeit durch jeden Einzelnen in dem kleinſten Kreiſe, die Vergebbarkeit menſchlicher Sünde, die Stellung der in-

nern Gesinnung über die äußere That ꝛc. hier die glücklichste Form gefunden haben, in welcher sie allein in das Gemeinbewußtsein der Völker eingehen konnten und können.

Mögen die einzelnen Thatsachen, die uns aus dem Leben Jesu erzählt werden, genau so sich ereignet haben oder nicht — was verschlägt das? Werden wir darum weniger Weihnachten und mit geringerer Freude feiern, weil wir wissen: die Erzählungen über die Geburt Christi sind heilige Sagen, aber keine Geschichte? Wissen wir, die wir nun die Geschichte von achtzehnhundert Jahren hinter uns haben, nicht viel besser, als jene Hirten und Weisen, warum wir uns um die Wiege Christi versammeln? Ist nicht durch seine Geburt allem Volke Freude widerfahren? Knüpft sich nicht an seine Geburt die Wiedergeburt der Menschheit? Dürfen wir nicht, verweilend bei seiner Erscheinung, in vollem Glauben sagen: Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden? Die Menschwerdung Gottes in Christus als die eine neue Weltperiode beginnende Thatsache, die sich hinfort in jedem Menschen verwirklichen soll, das ist und bleibt der Gedanke des Weihnachtsfestes. Und wir müßten doch wahrlich ein dürres, nüchternes, fantasieloses Krämervolk geworden sein, wenn wir uns da noch stoßen wollten an den dichterischen Gebilden, mit welchen die fromme Sage die große, weltgeschichtliche Thatsache umsponnen hat, an den wunderbar geöffneten Himmelspforten, an den auf- und abschwebenden Engelsgestalten, an dem Loblied der himmlischen Schaaren, das durch die heilige Nacht erklungen: „Ehre sei Gott“ ꝛc. Stellen sie uns nicht — nur in fantasievoller, dichterischer Weise — denselben Gedanken dar, der den Inhalt des Weihnachtsfestes ausmacht: daß nämlich die Scheidewand zwischen Himmel und Erde gebrochen, der Riß zwischen Gott und Menschen ausgefüllt ist, seitdem der Eine Mensch erschienen, der die Fülle der Gottheit in sich trug? Gerade, wenn wir diese Züge als dichterisch und als sagenhaft betrachten dürfen, wozu uns die neuere Kritik nicht nur das Recht gibt, sondern nö-

thigt, gerade dann können wir ſie mit wahrer Freude genießen und uns daran erbauen, wie an jedem wahren Gedicht; aber ſo lange ihr verlangt, daß wir dieſe Wundergeſchichten, die nun einmal trotz Schenkel und Lange und Riggenbach der modernen Bildung ein Stein des Anſtoßes bleiben, ſollen als baare Wirklichkeit nehmen und unſere Welterkenntniß um derſelben willen umändern, dann verderbt ihr dem denkenden Menſchen den Feſtgenuß und vertreibet die Leute aus euren Kirchen. Es iſt nicht der Unglaube der Zeit, welcher die Kirche verödet, ſondern es iſt euer gemachter, gekünſtelter, unwahrer Ueberglaube, der die Kirche und das chriſtliche Heil fortwährend in eine ſchiefe Stellung zu dem Fortſchritte der Wiſſenſchaft und Bildung ſetzt.

Ganz ähnlich müſſen wir urtheilen z. B. über das Oſterfeſt. Was an den Erzählungen über die Auferſtehung Chriſti Thatſächliches ſei, das läßt ſich nicht mehr ausmachen; die Widerſprüche unſerer Berichte darüber ſind, wie ſchon vor hundert Jahren Reimarus nachgewieſen, ſo groß und ſo zahlreich, daß von Augenzeugenſchaft hier gar keine Rede ſein kann. Ob die Auferſtehung eine Viſion der Jünger, oder eine wirkliche, wie nun auch zu erklärende Thatſache, eine vom Himmel herab, wie neuerdings Volkmar in ſeiner „Religion Jeſu“ nachzuweiſen ſuchte, oder eine unmittelbar vom Grabe aus erfolgte geweſen ſei, das iſt nicht mehr zu ermitteln. Aber was liegt auch der jetzigen chriſtlichen Gemeinde daran? Chriſti leibliche Auferſtehung, ſo wichtig ſie für die Apoſtel und ihren Glauben geweſen ſein mochte, nützt uns jetzigen Menſchen rein Nichts; wir können unſere Finger nicht mehr in die Nägelmale legen und brauchen's auch nicht; wir kennen mit Paulus Chriſtum nicht nach dem Fleiſch, ſondern nur nach dem Geiſt. Daß Chriſtus lebt und hinfort nicht mehr ſtirbt und der Tod keine Gewalt mehr über ihn hat, und daß wir leben mit ihm und durch ihn, und von denen, die an ihn glauben, Tod und Hölle wahrhaft überwunden iſt, das iſt der unerſchöpflich reiche, das Menſchenherz,

wie die Menschheit im Großen in allem Jammer des Erdenlebens, bei allen zeitweiligen, scheinbaren Triumfen der Sünde, der Selbstsucht, der Lüge, immer wieder tröstende und erhebende Ostergedanke, und die Wahrheit dieses Gedankens ist vollständig unabhängig von der Entscheidung der Frage, ob Christus mit seinem Leibe aus dem Grabe hervorgegangen ist oder nicht. Diese Untersuchung fällt der Theologie anheim, ihr Resultat geht die religiöse Gemeinde gar Nichts an. Die Wahrheit des Christenthums und die Bedeutung der Osterfreude von einer solchen rein kritischen Frage abhängig zu machen, heißt in der That: an den Faden einer Spinne die Ewigkeit hängen und verräth die größte Gedankenlosigkeit.

Was dann die weiteren biblischen Erzählungen betrifft, so ist leicht zu zeigen, daß sie durch die freiere Stellung, die uns die fortgeschrittene Forschung zu ihnen anweist, ihre Bedeutung für die religiöse Erbauung und Entwicklung der Gemeinde keineswegs verlieren. Mögen auch viele dieser Thaten und Wunder, die von Christus berichtet werden, nicht in dieser fleischlich-sinnlichen Weise verrichtet worden sein: was liegt daran? Sind sie darum weniger wahr, weil er sie geistig verrichtet hat? Hat er nicht die Dämonen (Teufel — so bezeichnet ja Paulus wirklich die Götzen der Heiden) ausgetrieben, indem er durch Paulus die Heiden von der Herrschaft der Götzen befreit und zum Lichte des wahren Gottes geführt hat? Hat er nicht den Feigenbaum, der nur Blätter, aber keine Frucht trug, verflucht, indem das Judenthum durch ihn und in ihm sein Gericht empfangen hat? Hat er nicht Fünftausend mit wenig Broden gespeist und thut es fortwährend, und immer bleiben noch Körbe Brodes genug übrig, um noch mehr Hungrige zu sättigen? Alle diese Wundererzählungen, die, wenn sie sollten als buchstäblich geschehen geglaubt werden müssen, dem modernen Denker, unsere sogenannten gläubigen Theologen nicht ausgenommen, ein Stein des Anstoßes sind, erregen als sinnliche Darstellung des geistigen Wesens Christi, als sinnbildliche Veranschaulichung dessen, was der

chriſtliche Geiſt damals gewirkt hat, und was er zu allen Zeiten wirken wird, keinen Anſtoß und können — die Einen mehr, die Andern weniger, Einige vielleicht gar nicht — der religiöſen Erbauung dienen. Die Heilung der Blinden, die Aufrichtung der Lahmen, die Auferweckung der Todten, die Austreibung der Dämonen — ſind das nicht fortwährend Wunder des Evangeliums? Das Bergeverſetzen durch den Glauben, das Ueberwinden von Zeit und Raum, das Wandeln auf dem Meere, das Wirken im Nu in die weiteſte Ferne — iſt das nicht ſeitdem wirklich dem Menſchenſohn gelungen, der ſich an dem Geiſt „jenes Menſchenſohns“ entzündet und unter ſeinem Kreuze ſich in ſich ſelbſt geſammelt hat?

Faſſen wir dieſe bibliſchen Erzählungen großentheils als eine ſinnbildliche Veranſchaulichung des Weſens und Wirkens des chriſtlichen Geiſtes, als den freigeſchaffenen Ausdruck, den die chriſtliche Gemeinde ihrem Glauben an den Erlöſer gegeben hat, gleichſam als die epiſche Darſtellung des Chriſtenthums, als das Epos des Chriſtenthums, wie Volkmar die Evangelien nennt, haben wir dann einen Verluſt erlitten? Stellen wir uns dadurch weſentlich anders zu denſelben, als es die Kirche bisher gethan hat? Auch bisher hat die Kirche alle dieſe Erzählungen im Grunde nicht anders behandelt. Wo ſie dieſelben zur Erbauung der Gemeinde benutzt hat, ſind ſie immer als ein Sinnbild deſſen behandelt worden, was Chriſtus noch den Seinigen iſt und thut. Bringen die kirchlichen Perikopen einen Predigttext, in welchem eine Wunderhandlung erzählt iſt, was hat der Prediger bisher, auch der orthodox gläubige, anders gethan, als gezeigt, daß Chriſtus in geiſtiger Weiſe daſſelbe auch jetzt noch thue? Da Chriſtus jetzt keine Kranken mehr heilt, in der Weiſe, wie es in den Evangelien erzählt iſt, ſo kann es uns ſehr gleichgültig ſein, ob er dies jemals gethan hat, denn das nützt uns ja Nichts. Wird nur Chriſtus von der Gemeinde wirklich als derjenige geglaubt, der in Wahrheit, geiſtig jetzt noch das

ausrichte, was dort als einmal geſchehen berichtet wird, ſo iſt für die Kirche von dem, was ſie an Chriſtus hat, Nichts verloren.

Das iſt ja eben das Weſen des Glaubens im proteſtantiſchen Sinn, daß dasjenige, was als einmal äußerlich geſchehen angeſchaut wird, etwas dem Menſchen Innerliches werde, nur der Chriſtus in *uns* und für uns hat ja für die proteſtantiſche Religioſität eine Bedeutung. Wer noch behauptet: wenn nicht all' dieſe Erzählungen buchſtäblich wahr ſeien, ſo ſei die heilige Schrift nur ein unbrauchbares Ammenmährchen, der hat zwar die Wahl, ſie ſo anzuſehen, er muß ſich aber auch gefallen laſſen, von Paulus zu den Juden gezählt zu werden, die nur immer Wunder und Zeichen ſehen wollen.

Was iſt nun nach allem Bisherigen die Bedeutung der Bibel für die Gemeinde? Und welches iſt die Stellung, die der Proteſtantismus nach dem ganzen gegenwärtigen Stand der Forſchung und Wiſſenſchaft zu dieſem Buche einnehmen muß? Antwort: die Bibel iſt kein Lehrbuch der Theologie — geſchweige der Aſtronomie, Erdkunde, Geſchichte, wozu ſie die Orthodoxie auch hat machen wollen — ſondern ſie iſt ein religiöſes Buch, ſie iſt keine Norm für unſer Denken und Glauben, ſondern was viel mehr iſt, die unerſchöpfliche Quelle des religiöſen Lebens, der religiöſen Erbauung und Erweckung, der ſittlichen Neuverjüngung und Heiligung. Wie wir immer wieder zu den Schriften und Kunſtdenkmälern der alten Griechen zurückkehren, wenn wir unſern äſthetiſchen Sinn bilden und die Geſetze der Schönheit kennen lernen wollen, ſo kehren wir ſtets von Neuem zur Bibel zurück, wenn wir im tiefſten Grund der Seele wollen religiös erweckt werden; aber ſo wenig wir glauben, wenn wir unſern Geſchmack an jener unverſiegbaren Quelle der Schönheit bilden, darum auch die Götterlehre und Mythologie der alten Griechen uns aneignen zu müſſen, ſo wenig fällt uns ein, alle theologiſchen und naturhiſtoriſchen Vorſtellungen der Bibel uns aufzwängen zu laſſen und nach ihnen unſer geſammtes Wiſſen von

Natur und Welt und Menschheit, welches durch ein achtzehnhundertjähriges Ringen des Geistes unser Eigenthum geworden ist, umstoßen und ummodeln zu wollen. Die Bibel ist das Religionsbuch der Menschheit; in ihr sind alle wahren Grundformen der Religion im Großen auf mustergültige Weise dargestellt, und zwar nicht bloß in Lehrworten, sondern in individuellen Lebensführungen und concreten Zügen; auch Alles, was das einzelne Menschengemüth in seinem Verhältniß zu Gott in Freude und Leid bewegt, das Seufzen der Kreatur unter dem Joch der Knechtschaft, die Sehnsucht aus dem Druck der Zeit und dem Jammer der Endlichkeit nach Gott und seinem Reich, der Schmerz der Buße, der Jubel der gefundenen Versöhnung, die stille Freude des in Gott ruhenden Gemüthes, das Loblied und der Nothpsalm — kurz die ganze Tonleiter religiöser Gefühle und Stimmungen ist hier vertreten mit einer Wahrheit, mit einer Fülle, in einer Form, wie sie seitdem von dem religiösen Geist der gebildetsten Völker nie mehr erreicht, geschweige denn übertroffen worden ist. Was liegt uns daran, ob die Geschichte Abrahams und der andern Patriarchen in den einzelnen Zügen historisch ist oder nicht? Hier ist die naive, kindliche, patriarchalische Frömmigkeit, die noch so einfach ist, wie das Hirtenzelt, unter dem sie wohnten, deren ganzer Inhalt in dem Worte liegt: „Wandle vor mir und sei fromm," mit unübertrefflicher Naturwahrheit und mit dem ganzen Zauber epischer Anschaulichkeit geschildert, und wahrlich Goethe ist nicht der Letzte gewesen, in dessen Gemüth diese Erzählungen von Kindheit an einen unwiderstehlichen Eindruck zurückgelassen haben (vergl. Dichtung und Wahrheit).

Mag von den profetischen Weissagungen nicht eine einzige unmittelbar sich auf Christus beziehen, wie eine richtigere unbefangene Auslegung außer Zweifel gestellt hat, (die Nichttheologen mögen hierüber vergleichen die Profeten von Rückert im Sonntagabend 1858), was fragen wir darnach? von diesen herrlichen Gottesmännern ergießt sich fort und fort ein Strom der reinsten religiösen

Begeisterung auf Alle, die ihr Leben und Wirken betrachten, und die christliche Gemeinde hat nach dem Wort des Apostels Paulus: „Alles ist euer," das Recht, ihre Weissagungen messianisch zu deuten, weil sie weiß, daß alle Sehnsucht früherer Zeiten nach der Fülle des Heils, alle Schmerzensrufe: „Hüter, ist die Nacht schier hin?" erst in Christus ihre volle Erfüllung und Lösung gefunden. Und die Religion des Gesetzes, des kategorischen Imperativ: Du sollst, in allen ihren Momenten, mit ihrer Erhabenheit und ihren Sinaischauern, mit ihrem Fluch, ihrer Aeußerlichkeit, ihrer Werkheiligkeit, wie sie immer noch auftritt und im Leben jedes Menschen so oder anders sich zeigt, — wo ist sie treffender und eindringlicher dargestellt worden, als in der Geschichte dieses jüdischen Volkes? Und endlich die Religion der Liebe, der Versöhnung, der Einheit Gottes und des Menschen, der Freiheit und der Gotteskindschaft — nun, wir wissen, mit welchen unvergänglichen Zügen, mit welch' verschiedenen immer neu wechselnden Formen und Ausdrücken sie in unsern neutestamentlichen Schriften dargestellt ist. Da ist überall Leben und Geist, sprudelnde Quelle, aber keine Norm und keine Formel! Alles voll unmittelbaren, fließenden, individuellen Lebens, darum nur anregend, erweckend, ergreifend, aber nirgends ein formulirtes Gesetzbuch zur Entscheidung dogmatischer Streitfragen, nirgends ein Compendium der Logik, daß nun der Professor sich nur aufs Katheder setzen und eine theologische Denklehre herausklauben dürfte, nirgends ein Civilcodex zur Feststellung bürgerlich gesetzlicher Bestimmungen über Ehescheidungsgründe, Eid, Kirchenzucht ꝛc.

Man hat besonders zur Zeit der Aufklärung und des Rationalismus häufig der geschichtlichen Religion, wie sie in Bibel und Kirche vorhanden ist, die Vernunftreligion entgegengesetzt und jene durch diese ersetzen zu können gemeint. Aber das ist ein schwerer Irrthum. Die Vernunftreligion ist nur das, was der Verstand sich aus allen Religionen als das allen Gemeinsame abgezogen hat

und enthält die Begriffe: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, Nächstenliebe u. s. w. Aber diese allgemeinen farblosen Bestimmungen werden bald todtlangweilig und können kein Menschenherz auf die Dauer fesseln. Man denke sich ein Oster- oder Pfingstfest ohne den concreten, lebendigen Inhalt, den das Evangelium an die Hand gibt, und an jenem etwa gefeiert die ewige Auferstehung der Natur aus dem Schlafe des Winters und die fortwährende Auferstehung der Menschheit aus Irrthum und Sünde — was ja ohne Zweifel auch in der Oster-Idee mit enthalten ist — und an diesem das ewige Walten eines heiligen Geistes in der Menschenwelt! Wie bald würden diese Themata ausgetreten und in dem Sande dürrer Allgemeinheiten verlaufen sein! Dagegen in der geschichtlichen Religion — welch' unerschöpfliche Quelle von Ideen, welche concreten Gestalten und Zustände, welche lebendigen Züge, aus denen das ewige Wesen der Religion uns anschaut wie ein lebendiges Wesen mit immer neuem Reiz für Gemüth und Fantasie! Die Menschheit ist sehr conservativ. Sie baut ihre Welt nicht alle Tage wieder neu durch das zerstörende Walten der Vernunft von heute; sie läßt keine nützliche Wahrheit verloren gehen und was sie von ihren mühevollen Eroberungszügen einmal zurückgebracht hat als reine, ungefälschte Perle, das bewahrt sie dankbar in goldenem Schranke auf und zieht es von Zeit zu Zeit herfür, um sich durch seinen Anblick zu erquicken.

Also noch einmal: hat die religiöse Gemeinde, die Kirche, durch die Ergebnisse der neuern Kritik an wahrem religiösen Lebensgehalt Etwas eingebüßt? Nichts, gar Nichts. Aber gewinnen wird sie viel; sie wird die unselige Dogmenzänkerei fahren lassen und den Glauben pflegen, der in der Liebe thätig ist; Viele ihrer edelsten Glieder, die sie bisher ausgestoßen hat, weil sie sich zu dem Grundsatz nicht verstehen konnten: „ich glaube, weil es meiner Vernunft widerspricht," werden freudig in ihren Schooß zurückkehren und sich lebendig erbauen in der Gemeinschaft mit den Brüdern,

der Unterſchied zwiſchen Köhlerglaube und Wiſſenſchaft wird verſchwinden und es wird wieder Eine Gemeinde werden, die gebaut iſt auf den Grund der Apoſtel und Profeten, da Chriſtus der Eckſtein iſt. Auch unſere heiligen Schriften, bisher ſo oft ein Spott der Leute, weil man ihnen eine falſche Bedeutung beigelegt hat, werden aufhören, todte und kalte Hieroglyfen für uns zu ſein, ſie werden uns erſcheinen als die im ſchönſten Schimmer erglänzenden Höhen des religiöſen Lebens, an denen wir mit Staunen unſere eigene Kleinheit meſſen, Nichts ſo ſehr wünſchend, als daß wir die Niederungen des Daſeins vertauſchen könnten mit dieſen ewig ſich gleichbleibenden Regionen unverwüſtlicher Heiterkeit und dauernden Genuſſes. Auf dieſe Gemeinde der Zukunft Herz und Auge gerichtet, damit wir den Muth nicht verlieren unter den Kirchentrümmern der Gegenwart!

Eilfter Brief.

Mit meinem letzten Brief bin ich eigentlich der Zeit ein wenig vorausgeeilt. Denn die dort aufgezeigten Ergebniſſe der geſchichtlichen Forſchung auf dem Gebiet des Urchriſtenthums, die mit der freieren Stellung, welche ſie uns zur heiligen Schrift anweiſen, erſt eine wahre Verſöhnung des Glaubens und der Wiſſenſchaft, des Chriſtenthums und der modernen Weltbildung möglich machen, ſind eine Frucht der jüngſten Gegenwart. Ich muß aus einer etwas früheren Zeit noch einen Mann nachholen, der die Verſöhnung des Glaubens und Wiſſens, des Chriſtenthums und der neueren Weltanſchauung in ganz eigenthümlicher Weiſe vollbrachte und auf die Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes einen ungeheuren Einfluß ausübte; es iſt Friedrich Ernſt Daniel Schleiermacher, geb. zu Breslau am 21. November 1768, geſt. am 12. Februar 1834, einer der größten Theologen, welche die chriſtliche Kirche aufzuweiſen hat. Seine geiſtige Entwicklung fällt in die Blüthezeit der Poeſie, der Romantik, der Filoſofie, die ich im achten und neunten Brief nach ihren allgemeinſten Umriſſen zu zeichnen verſucht habe; er hat alle Elemente geiſtiger Bildung, die jene reiche und üppige Zeit bewegten, in ſich durchgearbeitet und auf's Eigenthümlichſte in ſeinem vielſeitigen, univerſaliſtiſchen Geiſte verbunden; die Geſchichte des Geiſtes zeigt vielleicht keinen Zweiten, der ſo viele und ſo verſchiedenartige Geiſtesrichtungen nicht zwar durch eine innere, organiſche

Einheit, sondern nur durch das Band seiner gehaltvollen, geistreichen Persönlichkeit verbunden hat, der die divergentesten Bildungselemente in sich getragen hat, ohne charakterloser Eklektiker zu sein. Mit diesem reichen Geiste verband er — und nur beides zusammen machte ihn zum Reformator der Theologie — ein tiefes, religiöses Gemüth, und einen feinen Sinn für das Eigenthümliche der Religion. Von Hause aus war er ein Mitglied der Brüdergemeinde gewesen, und die innige, gefühlvolle Frömmigkeit derselben war, wie er selber sagt, der eigentliche Mutterschoß seines geistigen Lebens, und sie blieb es, auch nachdem „der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit vor dem zweifelnden Auge verschwunden“ waren. In seinem neunzehnten Lebensjahre trat er nach manchen innern Kämpfen von der Brüdergemeinde zur reformirten Landeskirche über, weil er sich durch die Schranken jener zwar innigen, aber ängstlichen und unfreien Frömmigkeit beengt fühlte, und immer blieb ihm seitdem in der Erinnerung an die frühere Geistesknechtschaft der Widerwille gegen jede, die Freiheit der Forschung und des Gedankens beengende Religiosität. Seit 1809 wirkte er in Berlin als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, und seit dem folgenden Jahre zugleich als Professor der Theologie an der neugegründeten Universität daselbst. Uebte er als Theologe einen umgestaltenden Einfluß fast auf alle Theile der Theologie, so wirkte er als Prediger auf weite Kreise des Volkes; in ganz Deutschland wurden seine Predigten gelesen, und der ebenso freie als fromme Geist, der darin waltete, die edelste Humanität, die sich mit den tiefsten Ideen des Christenthums gesättigt hatte, die tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens, dessen verborgenste Falten er aufdeckte, sicherten ihm eine ungewöhnliche Herrschaft über die Gemüther.

Eines seiner frühesten Werke, durch welches er auf das religiöse Bewußtsein der Zeit eine nachhaltige Wirkung hervorbrachte, obwohl es dem gewöhnlichen, populären Bewußtsein nicht zugänglich ist, wie alle seine Schriften, sind die berühmten „Reden über

die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern", und wenn es in unserer Zeit nicht mehr zum guten Ton der Gebildeten gehört, über Religion und Kirche geringschätzig zu denken, so hat Schleiermacher durch die Impulse, die von ihm ausgegangen sind, zu dieser Umwandlung des öffentlichen Geistes nicht das Wenigste beigetragen.

Was ist Religion? Die alte Orthodoxie, obwohl sie das Wesen der Religion nicht eigentlich in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen hatte, gab auf diese Frage, hierin übereinstimmend mit der katholischen Kirche, im Wesentlichen die Antwort: Religion ist die Unterwerfung des Menschen unter die Dogmen und Kultushandlungen der Kirche; das war und ist thatsächlich der Maßstab, nach welchem die Orthodoxie den Grad der Religiosität eines Menschen bemißt. Der Rationalismus dagegen hatte gesagt: Religion ist wesentlich Moral, daher waren zu der Zeit, da Schleiermacher auftrat, die dogmatischen Controversen der orthodoxen Zeit von der Kanzel verschwunden, dagegen blühten die Moralpredigten mit ihrer unerquicklichen Dürre und in den religiösen Liedern wurde die Tugend und die Pflicht angesungen und das Herz blieb kalt und das Gefühl ging leer aus. Und während so der Kirche der eigentlich religiöse Sinn abhanden gekommen war, verkündigten außer derselben die neuen Profeten, die Romantiker, eine ganz eigene Art von Religion, die nur für so begabte und gottbegünstigte Sonntagskinder tauglich war, nämlich die Poesie; die Religion fällt zusammen mit der Poesie, erklärten sie und machten so die Religion zu einem aparten Zuckerbrod für geistreiche Leute. Dem Bauern und Handwerksmann und den anderen nicht auf die romantische Höhe gestellten Menschenkindern kam es gut, daß Christus gesagt hatte: „Selig sind die geistig Armen, denn ihrer ist das Himmelreich." In dieser Zeit war es, daß Schleiermacher seine Reden über die Religion herausgab.

Es würde schwer halten, mit einem kurzen, begrifflichen Aus-

druck dasjenige allgemein verständlich zu machen, was Schleiermacher in seinen Reden oft mit einem dithyrambischen Schwung der Sprache als das Wesen der Religion schildert; ich will das, was er meint, an dem lebendigen Beispiel eines wahrhaft religiösen Menschen schildern, und ich weiß, daß der große Redner nichts dagegen einzuwenden hat, wenn ich hiezu das Beispiel eines Mannes wähle, den zwar der gewöhnliche Schlag der Menschen als einen Atheisten und Gottlosen verdammt, dem aber Schleiermacher selbst an mehreren Stellen seiner Reden ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat, indem er seine Zeitgenossen auffordert den Manen des heiligen Spinoza eine Locke zu weihen und an ihm zu schauen die Kraft der Begeisterung und der Besonnenheit eines frommen Gemüths und zu bekennen: "wenn die Filosofen werden religiös sein und Gott suchen, wie Spinoza, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten."

Baruch Spinoza ist in Amsterdam den 24. Nov. 1632 geboren. Seine Eltern, Juden aus portugiesischem Geschlecht, waren wohlhabende Kaufleute, die ihm eine gelehrte Erziehung geben ließen, indem sie ihn für den Beruf des Rabbiners bestimmt hatten; aber die Bibel, der Talmud und die Kabbala konnten seinen Geist nicht ausfüllen; in dem Studium des Alterthums, der Naturwissenschaft und der Filosofie, dem er sich zum großen Aerger seiner Glaubensgenossen ergab, ging ihm eine neue Welt auf. Namentlich war es die cartesianische Filosofie, die ihn völlig überzeugte von dem Rechte der Vernunft, von der Nothwendigkeit des Zweifels, von der Unhaltbarkeit der Auctoritäten. Wenn Cartesius Recht hatte, daß man nur für wahr halten dürfe, was man klar und deutlich einsehe, so waren die Rabbiner im Unrecht, denn sie verlangten das Gegentheil. Spinoza zog diese einfache Consequenz und führte sie aus. Er trennte sich von seinen Glaubensgenossen und hörte auf, die Synagoge zu besuchen; er verkehrte mit Christen und die Judenschaft fürchtete, den vortrefflichen Kopf zu verlieren.

Die Männer der Synagoge ſuchten ihn zu beſtechen; ſie boten ihm ein Jahrgeld von tauſend Gulden, wenn er die Synagoge bisweilen beſuchen und einen offenen Bruch mit ihr vermeiden wollte; Spinoza wies das Anerbieten ab, weil er nicht Geld, ſondern Wahrheit ſuche. Nun wollten ſie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege räumen, allein die Mörder ſtießen fehl und der nächtliche Ueberfall mißlang. Die Synagoge forderte jetzt Spinoza als einen Frevler am väterlichen Geſetz vor ihre Schranken; er erſchien nicht und ſo wurde gegen den abtrünnigen Denker das letzte Mittel angewendet, welches in ſolchen Fällen dem unmächtigen Prieſterthum übrig bleibt: die Synagoge verfluchte Spinoza, den ſie mit ihrem Geld und ihrem Dolche verfehlt hatte. Im Jahre 1655 wurde über ihn der große Baun ausgeſprochen. Spinoza antwortete mit einem einfachen Rechtsproteſt in ſpaniſcher Sprache, ohne ſich weiter an die Sache zu kehren; ohne zum Chriſtenthum überzutreten, vertauſchte er ſeinen jüdiſchen Namen Baruch gegen den gleichbedeutenden Benedictus. Der Gebannte, nach einem Bericht auch vom Stadtmagiſtrat von Amſterdam Geächtete, begab ſich nach dem Haag, wo er, einſam und zurückgezogen, ſein Leben der Betrachtung des Einen ewigen Grundes aller Dinge widmete. Arm, wie er war, verdiente er ſich durch Schleifen optiſcher Gläſer die geringen Bedürfniſſe ſeines Lebens; die unſterblichen Werke ſeines filoſofiſchen Geiſtes vollendete er großentheils in anhaltenden, nächtlichen Arbeiten. Die chriſtlichen Theologen fielen mit ihrer ſprichwörtlich gewordenen Wuth über ihn her und beſchworen alle Strafen der Hölle gegen ihn herauf, aber ſie konnten dem in Gott befriedigten Weiſen die wolkenloſe Klarheit und erhabene Ruhe des Geiſtes nicht nehmen, die ſich in ſeinen Schriften wie in ſeinem Leben ſpiegelt. Schön ſagt der neueſte Darſteller ſeiner Filoſofie, Kuno Fiſcher, über ihn: „Niemals iſt ein ſelbſtſtändiges Leben ſchwerer erkämpft, niemals beſſer angewendet worden, als hier, wo ein Menſch mit ſeinen Eltern, ſeiner Gemeinde, ſeinem Glauben

und dem gewöhnlichen Glück des Menschenlebens brechen mußte, um seinen Gedanken zu leben, und diese bittere Nothwendigkeit mit jener Gemüthsruhe vollzieht, die sich weder antasten, noch brechen läßt durch die stumpfen Gegensätze von außen. Er trägt eine lichte Welt in seinem Innern, was kümmert es ihn, wenn die trübe Welt ihre Blitze nach ihm schleudert.“ Spinoza ist freiwillig arm und einsam geblieben. Er lehnte jedes Geldgeschenk ab, womit ihn Viele gern unterstützt hätten und als einer seiner besten Freunde ihn zum Erben seines ansehnlichen Vermögens einsetzen wollte, so bat jener den Freund, die Erbschaft dem eigenen Bruder zu überlassen, und selbst den kleinen Jahrgehalt, den ihm dieser Bruder des Freundes zahlen sollte, setzte er auf eine ganz geringe Summe herunter. Nach dem Tode seiner Eltern überließ er freiwillig seinen Schwestern den geringen Theil des Vermögens, der ihm zugefallen war. Einmal wurde ihm eine glänzende Gelegenheit geboten, seine Einsamkeit zu verlassen, aber er widerstand der Lockung. In den ehrenvollsten Ausdrücken erhielt er nämlich vom Churfürsten von der Pfalz einen Ruf an die Universität Heidelberg mit der Zusicherung der vollsten Lehrfreiheit, aber zugleich mit dem gefährlichen Zusatz: der Churfürst setze voraus, daß er diese Freiheit nicht zur Störung der öffentlich geltenden Staatsreligion gebrauchen werde. Spinoza hatte in seinem bisherigen Privatleben hinlänglich erfahren, daß diejenigen, welche sich für die Vertreter der Frömmigkeit ausgeben, auch die ruhigste und bescheidenste Darlegung der Ueberzeugung als einen frevelhaften Angriff auf die Religion brandmarken, darum schlug er das Anerbieten aus. Vier Jahre nachher starb er, erst vier und vierzig Jahre alt.

Ist das kein religiöser Mensch gewesen? Hatte der mit einem so feinen Sinn für das Eigenthümliche der Religion begabte Schleiermacher nicht Recht, eine Auferstehung für die Welt des Denkens und Glaubens zu erwarten, wenn die Filosofen würden so religiös sein und Gott suchen, wie Spinoza? Und merkwürdig! Jakobi,

der Mann des Glaubens und der geschworene Gegner aller rationellen Filosofie, die er unausweichlich an den Spinozismus und Atheismus verkauft glaubte, hat Spinoza begrüßt mit den Worten: „Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens filosofiren und in Worten dich verirren mochtest, *seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben*". Ja, Gottes Liebe war sein Leben und zugleich der höchste Begriff, mit dem seine ganze Filosofie endet. In Gott, dem Unendlichen und Ewigen, in welchem alle Gegensätze der Welt und alle Widersprüche des Lebens aufgelöst und versöhnt sind, auszuruhen von den Stürmen der Welt und dem unruhigen Wogen des Menschengemüthes, seinem Wirken freudig zuzuschauen und in allem Endlichen sein Gesetz zu suchen, ihn im Reichthum seines All's und seiner ewigen Weltordnung zu verehren, sein eigenes Wesen in Uebereinstimmung zu bringen mit den Gesetzen der vernünftigen Weltordnung, und ohne Trauer wegzugeben, was mit ihr nicht harmonirt und daher, wenn der Tod kommt, klar und heiter sein flüchtiges Dasein ohne Klage hinzugeben in dem Bewußtsein „schon mitten in der Endlichkeit Eins gewesen zu sein mit dem Unendlichen und ewig in jedem Augenblick" — das war Spinoza's Religion, und das ist Religion überhaupt, mit diesem Charakter erscheint sie in den religiösen Menschen aller Zeiten, verschieden modificirt nach den verschiedenen Individualitäten, aber doch immer die Eine, in Allen gleiche Grundstimmung des in Gott ruhenden und befriedigten Menschengemüths.

In der Welt habt ihr Angst, sagt die Schrift. So lange der Mensch seine Befriedigung sucht in den Dingen der Welt und ihren wechselnden Erscheinungen, so lange ist seine Freude beschränkt und mit Trauer verbunden. Die Erscheinung flieht, die mich ergötzte, so ist meine Freude flüchtig; das Individuum stirbt, das ich liebte, das Gut, auf dessen Besitz ich stolz war, vergeht, so tritt an die Stelle der Freude die Trauer. Darum flieht das nach

Freude ohne Trauer dürstende Menschenherz zu Gott, dem höchsten, allein bleibenden Gut, in dessen Besitz es Ruhe findet und auch der herbste Seelenschmerz sich auflöst in sanfte Wehmuth und heilige Freude, wo das Herz auch durch Thränen lächelt. In der Welt habt ihr Angst. So lange unsere Erkenntniß nur haftet an den endlichen Dingen und ihrer flüchtigen Erscheinung, so lange verwirrt und ängstigt uns Alles, die Dissonanzen der Welt zerreißen unser Gemüth, die Uebel des Lebens sind lauter ungelöste Fragen; warum das? Tugend und Laster siegen abwechselnd, und die Welt ist ein dunkles Spiel immer sich wieder zerstörender Kräfte. Darum flüchtet sich der nach Einheit und Wahrheit strebende Menschengeist vom Endlichen hinweg in die kühlende Tiefe des Einen unendlichen Grundes der Welt und findet in diesem — sei es durch denkende Weltbetrachtung, wie bei Spinoza, oder durch unmittelbaren Glauben — die heilige, einmüthige, in sich harmonische Weltordnung, in welcher Alles recht und gut sein muß an seiner Stelle und auch das Böse und das Uebel nur ausschlagen kann zum Guten. Wo so der Mensch Gott gefunden hat als den unendlichen Grund und als das ewige Ziel der Welt, auch als den Grund und das Ziel seines eigenen Lebens, in dessen Gemeinschaft daher das Gemüth seine Befriedigung und volles Genüge findet: da ist Religion, da flieht die Angst der Welt, das Herz wird still nach dem Sturme der Leidenschaften, der Wille wird rein von Begierden, das Gemüth, frei von jeder Selbstsucht, findet sich im Zustand reiner, unendlicher Hingebung. Die Religion ist also Gottinnigkeit und Gottseligkeit: Gottinnigkeit, daß Gott im innersten Centrum unseres geistigen Lebens gegenwärtig ist im Gefühl und in unmittelbarer Erfahrung und der Mensch in Gott ist und, wie die Schrift treffend sich ausdrückt, ein in Gott verborgenes Leben führt; Gottseligkeit, daß der Mensch in dem Genuß dieses daseienden, gegenwärtigen Gottes sich befriedigt fühlt und in der Theilnahme am Ewigen selber sich ewig weiß in der Flucht des Augen-

blicks und unendlich mitten in der Endlichkeit. Um mich kurz zu fassen: die Religion ist die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, in welcher Gott sich dem Menschen gibt und der Mensch Gott nimmt, in der sich der Mensch von Gott ergriffen fühlt und Gott ergreift (Philipp. 3, 12). Was ist der Gegensatz der Religion? Die Selbstsucht als die Neigung zu dem einzelnen, endlichen und vergänglichen Dasein oder, wenn man für Religion das Wort Glaube setzt und den Glauben definirt, wie die heilige Schrift und die protestantische Kirche immer gethan hat, als die Hingebung des Menschen an den ihn ergreifenden, erlösenden, heiligenden Gott, so ist der Gegensatz der Religion der Unglaube, d. h. derjenige Lebenszustand, in welchem der Mensch nach dem innersten Kern seines Denkens und Verlangens hingerichtet ist auf das Endliche und Sichtbare, ob er auch tausendmal mit dem Verstande sagt: es ist ein Gott.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die Religion, obwohl nicht ohne die Mitthätigkeit der denkenden Vernunft im Menschen entstanden, doch wesentlich einen persönlichen Lebenszustand, ein Gefühl, eine Gemüthsverfassung bezeichnet, die, weil sie zunächst kein Wissen und Erkennen ist, bei ganz verschiedenen Ansichten, die sich der Verstand über das Object der Religion, die Gottesidee, bildet, in gleicher Stärke und Innigkeit vorhanden sein kann. Vor diesem Heiligthum der Menschenbrust weicht der Fanatismus der Meinungen, und die Religion, so aufgefaßt, muß ein Band der Einheit werden für die verschiedensten Menschen, anstatt, wie bisher, ihr größter Zankapfel zu sein. Der Gradmesser der Religion ist nicht die Klarheit und Richtigkeit des Denkens über das Object der Religion, nicht die objective Wahrheit der Gottesbegriffe, sondern die Innigkeit der Hingebung des Gemüthes an das, wie nun auch in Begriffe gefaßte, Göttliche. Der Heide, der den Grundsatz hatte: „mit Gott den Anfang“ und vor jedem wichtigen Geschäft, wie nach jeder glücklich vollendeten Unternehmung den

Göttern ein Opfer brachte, konnte ebenso religiös gewesen sein, als der Christ, der im Namen Gottes alle seine Werke thut. Der gläubige Katholik, der in brünstigem Gebet sich dem Machtschutz der heiligen Maria anbefiehlt, weil sein Glaube ihn lehrt, in ihr das Unendliche nach seiner der menschlichen Noth und Schwäche hülfreich und erbarmend zugewandten Seite zu verehren, ist ebenso fromm, als der Protestant, dem seine ausgebildetere Vernunft nicht gestattet, zwischen sich und den unendlichen Gott irgend eine endliche Vermittlung einzuschieben. Thomas a Kempis, der sich aller zeitlichen Sorge und aller weltlichen Freuden, soviel möglich entschlägt, um mit ungetheiltem Gemüth sich ganz dem Einen, Ewigen hinzugeben, war ein tief religiöser Charakter, aber nicht minder Fried. von Sallet, der Gott in die ganze Breite der Endlichkeit hinaustragen will, um durch ihn alle Gebiete des endlichen Lebens zu verklären und zu heiligen, anstatt sie in ascetischer Strenge zu verneinen; der jetzige Christ, der seine Religion mit der Freude an allem Schönen, was die Welt bietet, an Kunst und Wissenschaft zu verbinden weiß, kann dieselbe Tiefe und Innigkeit der Religion haben, wie jene alten Christen, die nur durch die Flucht aus dieser dem Untergang geweihten Welt mit dem Unendlichen Eins werden zu können meinten. Spinoza hatte einen starren, leblosen Gottesbegriff, mit welchem die persönliche Freiheit der Weltwesen und das Recht der Individualität nicht zu vereinigen war, aber die volle Hingebung seines Gemüthes an die von ihm erkannte Weltvernunft und ihre ewigen Gesetze übte denselben reinigenden, heiligenden, versöhnenden Einfluß auf sein Herz und seinen Willen, wie bei einem Anderen sein Glaube an Gott, den er als den lebendigen Geist und als die Liebe verehrt. Schleiermacher glaubte — wenigstens auf dem Standpunkt der „Reden“ — an keine individuelle Fortdauer des Menschen nach dem Tode, theils weil er kein religiöses Bedürfniß für diesen Glauben in sich fühlte, theils weil er sich überzeugt hatte, daß alle Vernunftbeweise für

die Unsterblichkeit der Seele auf unerweislichen Voraussetzungen beruhten. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist nach ihm die Unsterblichkeit der Religion. Und doch war er sich bewußt, dabei noch ebenso religiös und fromm zu sein, wie damals, als der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit noch nicht vor dem zweifelnden Auge verschwunden waren, und mit seiner Ansicht dieselbe Kraft und Innigkeit des religiösen Lebens verbinden zu können, wie ein Anderer mit seiner Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele, zu welcher er entweder durch Verstandesbeweise oder durch ein persönliches Gemüthsbedürfniß geführt worden ist. Noch in seiner viel späteren Dogmatik weist er treffend nach, daß es, wie es außer einem alle Frömmigkeit aufhebenden, auch einen frommen Unglauben an die persönliche Fortdauer geben könne, so auch neben einem frommen, einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit gebe. Einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit nennt er denjenigen, der auf der Selbstsucht und dem Interesse an dem sinnlichen Gehalt des Lebens beruhend, Frömmigkeit und Sittlichkeit in diesem Leben nur als Mittel behandelt, um zu einer Glückseligkeit dort zu gelangen, die doch immer mehr oder weniger sinnlich vorgestellt wird. Einen alle Frömmigkeit aufhebenden Unglauben an die Unsterblichkeit nennt er die materialistische Ansicht, die in der Welt nur Stoff und Materie findet, und daher die Superiorität des Geistes und des Gottesbewußtseins über das sinnliche Leben läugnen muß. Dagegen als den frommen Unglauben an die persönliche Fortdauer nach dem Tode oder besser als diejenige Läugnung derselben, mit welcher Religion und Frömmigkeit bestehen können, bezeichnet er diejenige Anschauung, welche, unfähig, die Schwierigkeiten zu überwinden, welche die Vorstellung einer persönlichen Fortdauer für das Denken immer mit sich führt, den gemeinsamen Menschengeist, die Quelle der einzelnen Seelen, als die wahre, lebendige Einheit betrachtet, welcher allein Ewigkeit und

Unsterblichkeit zukommt, die einzelnen Seelen aber als deren vorübergehende Aktionen und Erscheinungen, die sich zu jener höheren Lebenseinheit verhalten, wie sich in unserem geistigen Leben die einzelnen auch vorübergehenden und nicht wiederkehrenden Momente zu der Einheit desselben verhalten. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit kann sich ebensowohl die Herrschaft des Gottesbewußtseins im Allgemeinen vertragen, als sich die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens damit verträgt.

Aus diesem Wesen der Religion entspringt die schöne Bescheidenheit, die freundliche, einladende Duldsamkeit und die zarte Schonung des Gewissens Anderer, weil man weiß, daß auf das eigentliche Wesen der Religion die Begriffe „wahr und falsch“ gar keine Anwendung erleiden, vielmehr für Jeden dasjenige wahr ist in der Religion, was er persönlich erfährt und erlebt, was dazu dient sein inneres, religiöses Leben auszudrücken oder zu nähren. „Nur die Anhänger des todten Buchstabens, den die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich, oder wenn sie sich umsahen, Jedem, der das große Wort nur verstand, seine eigene Art gerne vergönnend. Nur die freie Lust des Schauens und des Lebens, wenn sie in's Unendliche geht und auf's Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüth in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es aus den drückenden Fesseln der Meinung und der Begierde.“ Darum ist dem wahrhaft Frommen nichts mehr zuwider, als die Proselytenmacherei, die „wilde Bekehrungssucht zu einzelnen bestimmten Formen der Religion und der schreckliche Wahlspruch: außer uns kein Heil.“ „Die Gesellschaft der Frommen geht nur auf gegenseitige Mittheilung und besteht nur zwischen Solchen, welche schon Religion haben, welche es auch sei.“ Und hier ist es denn, wo Schleiermacher von einem tieferen Verständniß der Religion aus mit der Toleranzidee

zuſammentrifft, welche die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts von dem moraliſchen Geſichtspunkt aus, unter welchem ſie die Religion betrachtete, dem herrſchenden Kirchenthum entgegengeſtellt hat; mit der Tendenz, die Leſſing's „Nathan“ verfolgt, ſtimmt er ganz überein und er konnte Wort für Wort unterſchreiben, was ſein Geiſtesverwandter Jakobi über dieſes Buch geſagt hat: „die Abſicht dieſes Gedichtes iſt, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterſchied zu ſtrafen, welche wähnen, einen allgemeinen, einzigen, wahren Weg nach Gott zu wiſſen und daher ſich gedrungen fühlen müſſen, Jedweden, der dieſes Weges verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hineinzuzwingen; die Abſicht iſt, auf die eindringendſte Weiſe darzuthun, daß alles Wähnen über Gott Verwegenheit, Ergebenheit in ihn allein Frömmigkeit ſei.“ Daher ſpricht Schleiermacher in ſeinen Reden noch ziemlich kalt von der beſtehenden Kirche. „Die Kirche, wie ſie bei uns beſteht, wird Allen um ſo gleichgiltiger, je mehr ſie zunehmen in der Religion und die Frömmſten ſondern ſich ſtolz und kalt von ihr aus. Man iſt in dieſer Verbindung, weil man religiös zu werden erſt ſucht, man verharrt darin nur, ſofern man es noch nicht iſt.“ Er will die äußere Anſtalt der Kirche nur beibehalten wiſſen, als das nothwendige Bindungsmittel zwiſchen denen, welche ſchon zur Frömmigkeit gereift ſind, und denen, welche ſie noch ſuchen. Auf dieſem Standpunkt müſſen denn auch die Thränen des Mitleids als unnütz erſcheinen, welche wohlmeinende, aber beſchränkte Chriſten über das jenſeitige Loos der vor Chriſtus geſtorbenen Menſchen vergoſſen haben, als müßten dieſelben ewig verloren und verdammt ſein nach dem — richtig angewendet, ganz wahren — Worte der Schrift: „es iſt in keinem andern das Heil, es iſt auch kein anderer Name den Menſchen gegeben, darinnen ſie ſollen ſelig werden, als der Name Jeſu Chriſti“, und die Verſuche gelehrter Theologen, die alten Heiden und Israeliten dadurch aus der ewigen Verdammniß zu retten, daß ſie Chriſtus in's Todtenreich hinabſchicken, um auch

jenen Abgeschiedenen das Evangelium zu verkünden, sind verschwendete Mühe, wenn man bedenkt, daß das Heil eines Menschen nicht in der objectiven Richtigkeit seiner theologischen Vorstellungen, sondern in der subjectiven Stellung seines Gemüthes zu Gott ruht. Der Heide, der mit dem ihm anvertrauten Pfunde treu und redlich gewuchert hat, hat darin ein reelles Heil und eine für seine Bildungsstufe und sein persönliches Bedürfniß genügende Seligkeit und Befriedigung besessen, und das Wesen der Religion, wie es im Christenthum sich verwirklicht hat, ist, wenn auch viel reiner, tiefer und wahrer, doch nicht absolut verschieden von demjenigen, was in andern Religionsformen aus dem religiösen Bedürfniß des menschlichen Geistes hervorgegangen ist, und die heilige Schrift selbst schlägt jeden intoleranten Partikularismus der positiven Religionen durch den Ausspruch (Apostelg. 10, 34.) nieder: „In allem Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, ist ihm angenehm.“

Die Folgerungen, die ich so eben, übereinstimmend mit Schleiermacher, aus dem Wesen der Religion abgeleitet habe, liegen unbestreitbar darin, und doch bedarf das Gesagte durchaus der Ergänzung, wenn es nicht zahllosen Mißverständnissen ausgesetzt sein soll. Es könnte nämlich scheinen einmal, daß mit dem Wesen der Religion eine geordnete, organisirte, religiöse Gemeinschaft oder Kirche nicht vereinbar, sodann, daß für die Religion die Erkenntniß etwas ganz gleichgültiges sei. Und allerdings ist Schleiermacher in seinen Reden durch eine einseitige Betonung des Gefühls als des ausschließlichen Sitzes der Religion in diese beiden Irrthümer gerathen. Ich habe bereits in der bisherigen Entwicklung des Religionsbegriffes angedeutet, daß die Religion nicht bloß ein Gefühl ist; denn die Hingebung des ganzen Gemüthes an das Ewige, die Liebe Gottes „von ganzem Herzen, von ganzem Gemüthe, aus allen unsern Kräften“, die ganze Thätigkeit, durch welche der Mensch sein eigenes Wesen in Uebereinstimmung bringt mit dem göttlichen Gesetz, das Göttliche sich aneignet als ein inneres Besitz-

thum, sein individuelles Leben mit der Gottesidee durchdringt, wie es z. B. im Gebet, in der Andacht, in der stillen Betrachtung, überhaupt in den verschiedenen Formen des Gottesdienstes geschieht — und woraus allmählig die religiöse Gesinnung als bleibende Charakterbestimmtheit erwächst, das Alles ist mehr, als ein bloßes Gefühl. Indem Schleiermacher die Religion nur in der Form des Gefühls kennt, verfällt er in einen religiösen Individualismus und Atomismus, der jede geordnete religiöse Gemeinschaft aufhebt. Im Gefühl werden die Menschen durch denselben Gegenstand auf's Verschiedenste afficirt, und Schleiermacher verlangt von jedem religiösen Menschen die Einsicht „daß es über dieselben Verhältnisse, die ihn religiös afficiren, Empfindungen gebe, die ebenso fromm sind, und doch von den seinigen gänzlich abweichen und daß allen Gestaltungen der Religion Gefühle angehören, für welche ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt.“ Daher will Schleiermacher Nichts wissen von allen Versuchen, das religiöse Leben in einer Gemeinschaft äußerlich zu organisiren, Nichts von Glaubensbekenntnissen, von feststehendem Kultus, von einer Fixirung des religiösen Lebens durch den Unterschied von Geistlichen und Laien; die religiöse Gemeinschaft und das religiöse Leben soll ungebunden und frei sein, wie der allgemeine, gesellige Verkehr. Aber woher doch, muß man fragen, wenn die Religion nur in ganz individuellen, subjectiven Gefühlen besteht, woher überall die Erfahrung: wo Religion ist auch organisirte, religiöse Gemeinschaft? Diese allgemeine Erscheinung ist vom Standpunkt des ausschließlichen Gefühls aus rein unerklärlich. Die Menschen schweben eben nicht, wie die Atome unsrer Naturforscher, in der Luft, sondern sie stehen mit markigen Füßen auf dem Boden eines geschichtlich gewordenen Ganzen, sie sind Glieder eines Volkes, einer Gemeinschaft, in welcher sich das religiöse Bedürfniß der menschlichen Natur, in Verbindung mit der denkenden Vernunft der Gesammtheit, einen bestimmten Ausdruck gegeben und entsprechende Formen geschaffen hat, die für jeden

Einzelnen von Hause aus die natürliche Voraussetzung seines religiösen Fühlens und Denkens bilden. Nun ist es zwar eine ächt protestantische Anschauung, daß der Ausdruck dieses religiösen Gesammtbewußtseins, wie es in der jeweiligen Kirche niedergelegt ist, für den Einzelnen keine bindende Auctorität bildet, und daß das Verhältniß zu demselben keinen Maßstab für sein religiöses Verhältniß zu Gott abgibt, aber auch auf dieses Gebiet läßt sich das Wort des Dichters anwenden: nur im Anschluß an das Ganze „stehen die festen Wurzeln der Kraft“ für den Einzelnen; in der religiösen Gemeinde muß der Einzelne mit lebendigem Interesse stehen, reinigend und reformirend und protestirend, wo er es nöthig findet, aber nicht kalt und stolz sich absondernd; denn die Isolirung ist immer vom Uebel. Diese Isolirung, diese Pflege einer einseitig subjectiven Frömmigkeit ist einer der fatalsten Uebelstände in der gegenwärtigen Kirche. Seit der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts ist die substantielle Frömmigkeit der Väter und der ungebrochene Glaube einer Zeit, in welcher die Bedürfnisse des Subjects noch ganz in der objectiv überlieferten Form des Glaubens aufgingen, Schlag um Schlag vernichtet worden; seitdem hat zwar die Religiosität nicht abgenommen, aber es besteht kein eigentliches religiöses Gemeinbewußtsein mehr, die Kirche ist einem großen Theil des Volkes, und zwar durchaus nicht bloß den Irreligiösen oder Indifferenten, gleichgiltig, ja vielfach verhaßt geworden. Viele sind religiös auf eigene Faust und machen — freilich oft schlecht genug — ihre Angelegenheiten solo mit Gott ab. Es ist ganz vergebens, untergegangene Formen des religiösen Lebens und Glaubens, in welchen ein früheres Geschlecht seine Befriedigung gefunden hat, unserer Zeit aufdrängen und so wieder ein gleichmäßiges, kirchliches Gemeindebewußtsein erzwingen zu wollen, wie dieß gegenwärtig so Viele durch zahllose Traktate, Vereine und andere Mittel religiöser Agitation versuchen; vielmehr wird dieser Zustand bleiben, so lange unsere religiöse Krisis überhaupt fortdauert, d. h. bis die religiösen

Principien und Ideen, welche seit dem Untergang der Orthodoxie die Geister so stürmisch bewegen, zu einiger Ruhe und Klarheit gediehen sind und eine Gestalt angenommen haben, in welcher sie in das allgemeine Bewußtsein übergehen können.

Ich habe oben behauptet, daß die Religion als ein persönlicher Lebenszustand, als Ergriffensein des ganzen inneren Menschen von Gott bis auf einen gewissen Grad von dem Erkennen und Wissen unabhängig sei und daher bei verschiedenen Ansichten, welche der Verstand sich über die Gegenstände des Glaubens bilde, in gleicher Stärke vorhanden sein könne. Das ist gewiß unzweifelhaft und die Erfahrung bestätigt es tausendfach, und doch darf das Erkennen nicht als Etwas betrachtet werden, das für die Religion gleichgiltig wäre, oder je von ihr abgetrennt erscheinen könnte. Schon bei der Entstehung der Religion im menschlichen Gemüthe ist das Denken und Erkennen mitthätig; die Religion kann erst entstehen, wenn das menschliche Bewußtsein nicht mehr in dem sinnlich natürlichen Leben befangen, sondern die Ahnung von einer über das Endliche hinausragenden, dasselbe bestimmenden absoluten Macht in dem Geiste aufgedämmert ist; erst mit dem Erwachen des höheren Selbstbewußtseins tritt der Mensch in den bewußten Zusammenhang mit einer göttlichen Weltordnung ein und sucht ihm entsprechend seinen Willen zu gestalten; durch eine Reihe innerer Vermittlungen und durch das Zurückführen aller äußeren Erlebnisse auf jenen idealen Mittelpunkt befestigt sich allmählig der Zusammenhang und bildet eine unversiegbare Quelle von Zuversicht, Ergebung, Willenskraft und Freudigkeit, eine Gewissenhaftigkeit und Gediegenheit des Charakters, wie sie nur auf dem Grunde wahrer Religion erwachsen kann. Sollte das Alles rein im Gefühl vor sich gehen können? Sollte bei der Zurückführung aller äußeren und inneren Erfahrungen auf Gott, bei der praktischen Durchdringung und Erfüllung des Gemüthes mit Gott nicht Wille und Erkenntniß allezeit mitthätig sein? Und wie sehr auf der anderen Seite der Grad der

matik gezogen hat: „weil die Wissenschaft auf dem Standpunkt ihrer jetzigen Erkenntniß die Unangemessenheit der dogmatischen Vorstellungen der christlichen Kirche eingesehen und nachgewiesen hat, so ist das Christenthum als Religion antiquirt und von der modernen Bildung überwunden.“ Vielmehr folgt hieraus nur, daß die dogmatischen Vorstellungen, in welchen eine frühere Zeit ihr Bewußtsein über den absoluten Inhalt des Christenthums nach ihrer damaligen Bildungsstufe ausgesprochen hat, dem Stande der jetzigen Bildung gemäß revidirt werden müssen. Doch hievon nachher.

Weil die Bildung der religiösen Vorstellungen nicht durch theoretische Gründe, sondern durch ein frommes Bedürfniß bestimmt wird, so hat Spinoza Recht, wenn er sagt: die Religion verlangt nur fromme, nicht wahre Dogmen, oder, was dasselbe sagt, für die Religion sind alle Dogmen wahr, so weit sie ein wahres religiöses Bedürfniß aussprechen. Hieraus folgt, daß nie eine vollkommene Gleichung entstehen wird und auch nicht zu entstehen braucht zwischen religiöser Vorstellung und filosofischem Wissen, weil die Religion zwar für Alle ist, nicht aber das filosofische Wissen, und es ist ein Fanatismus der Meinungen und ein Hochmuth des Wissens, wenn neuerdings vielfach die Forderung aufgestellt worden ist, daß der wissenschaftlich Gebildete aus der religiösen Gemeinde auszuscheiden habe, weil er ohne Heuchelei an den Formen ihres religiösen Lebens nicht Theil nehmen könne. Es folgt aber hieraus auch, daß in der Kirche, wo es sich um religiöse Erbauung handelt, Religion, nicht aber Dogmatik und Schultheologie getrieben werden soll.

Eine gewisse Scheidung und Abgrenzung zwischen Religion und Filosofie ist nach dem Bisherigen durch das Wesen beider gefordert, aber nie darf diese Scheidung zu einer absoluten gemacht, nie darf der relative Unterschied zwischen religiöser Vorstellung und filosofischer Erkenntniß zu einem ausschließenden Gegensatz beider gestempelt werden, wenn nicht die Einheit des menschlichen Geisteslebens

zerriſſen werden ſoll. Es iſt wahr: die Religion verlangt zunächſt nur fromme Dogmen, aber der wirkliche, concrete Menſch verlangt Einheit des Fühlens und Denkens, er will nicht nur religiös ſein, ſondern auch denken und die Anſprüche des Denkens ſind ebenſo berechtigt, als die Bedürfniſſe des religiöſen Gemüths. Es muß daher ein lebendiges Wechſelverhältniß zwiſchen beiden beſtehen. Die Religion wird ſich neben die Theologie als Regulator ſtellen und ein: Halt! rufen, ſobald das Denken eine Gottes- und Weltkenntniß zu Stande bringt, die unbeſtreitbaren Thatſachen unſeres religiöſen Bewußtſeins widerſtreitet und Begriffe aufſtellt, mit denen das Weſen der Religion nicht vereinbar iſt. Ein richtiges Denken kann aber auch den Thatſachen des religiöſen Lebens nicht widerſprechen, wenn nicht ein unerträglicher, mit einer vernünftigen Weltordnung unvereinbarer Dualismus in die Menſchennatur hineinverlegt werden ſoll. Dagegen wird die denkende Vernunft ihrer Seits die Thatſachen des religiöſen Bewußtſeins unterſuchen, erklären, aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes ableiten, die theoretiſchen Vorſtellungen, welche auf dem religiöſen Gebiet über Gott und ſein Verhältniß zur Welt ſich gebildet haben, auf ihren objectiven Wahrheitsgehalt anſehen, läutern und berichtigen und dieſes Geſchäft wird nie ausgeſetzt werden können, weil, wie Schleiermacher in ſeiner Dogmatik ſagt, keine von der ſichtbaren Kirche ausgehende Darſtellung der Frömmigkeit lautere und vollkommene Wahrheit in ſich trägt.

Durch dieſen von der Wiſſenſchaft auf die religiöſen Vorſtellungen ausgeübten Einfluß wird auch die Religion ſelbſt, die religiöſe Gefühls- oder Gemüthsſtimmung Modificationen erleiden. Nehmen wir als Beiſpiel das Gebet, eine der intenſivſten Aeußerungen des religiöſen Lebens. Hat ein Betender die Anſicht von Gott, daß derſelbe als der allmächtige Herr des Himmels und der Erde an kein Geſetz der Wirkſamkeit gebunden ſei, ſondern durch ein willkührliches Eingreifen in die Welt dem Betenden zu lieb

Wirkungen hervorbringe, die aus dem Zuſammenhang der natürlichen Urſachen und Wirkungen nicht erfolgt wären, daß Gott veränderlich und in ſeinen Entſchlüſſen wandelbar ſei, und ſich in ähnlicher Weiſe, wie Menſchen, durch Gefühlseindrücke und Affecte beſtimmen laſſe, ſo wird er zu Gott beten, um ein gewünſchtes Gut zu erreichen oder ein gefürchtetes Uebel abzuwenden, es wird alſo mit ſeiner Religioſität immer ein Stück Selbſtſucht und Eigennutz verknüpft ſein; er wird die Anſicht haben, daß Dürre, Hagelwetter, Peſtilenz u. ſ. w. durch anhaltendes Gebet der Gläubigen könnte abgewendet werden; er wird, wenn die Erhörung ſeines Gebetes nicht eintrifft, mit ſich — wegen ſeiner Unwürdigkeit, ſeiner Läſſigkeit im Gebet — oder mit Gott unzufrieden ſein. Ein ſchlagendes Beiſpiel hiefür iſt Luther, der am Krankenbett Melanchthon's in dem kühnſten Gebet, das vielleicht über eines Menſchen Lippen gekommen iſt, die Rettung ſeines Freundes von Gott verlangt hat. „Allda mußte mir unſer Herrgott herhalten; denn ich warf ihm den Sack vor die Thür mit allen Verheißungen von Gebetserhörungen, die ich in der heiligen Schrift zu erzählen wußte, daß er mich mußte erhören, wo ich anders ſeinen Verheißungen trauen ſollte.“ Wie ganz anders wird ſich die Religion eines Mannes äußern, der überzeugt iſt, daß Gott unwandelbar und unveränderlich iſt, nur in Gemäßheit der ewigen Geſetze ſeiner Weltordnung wirkt, und daher dem Betenden zu lieb nicht den geringſten, äußern Erfolg eintreten läßt, anders, als er ſonſt auch eingetreten wäre, der daher mit ſeinem Gebet zum Voraus Nichts anders bezweckt, als ſeine Gemeinſchaft mit Gott ſo feſt zu knüpfen, daß er Alles, was da kommt aus Gottes Hand, mit wahrhaft religiöſer Geſinnung aufnehmen könne! Gewiß iſt die Religioſität eines Spinoza oder Schleiermacher oder Goethe ganz anders geartet, als diejenige Jung-Stilling's, und zwar hauptſächlich darum, weil die religiöſe Erkenntniß dieſer Männer eine verſchiedene iſt.

Sie ſehen hieraus: obgleich das Weſen der Religion nicht in

einem irgendwie formulirten Begriff von Gott liegt und das Maß des Wiſſens nie das Maß der Religion iſt, ſo trägt doch die Religion von Hauſe aus das Erkennen in ſich, und die richtige Ausbildung der religiöſen Erkenntniß bedingt im Ganzen die geſunde Entfaltung des religiöſen Lebens. Darum ruft die Religion überall der Theologie als der Wiſſenſchaft von der Religion, und die Theologie hat kein anderes Organ für ihr Erkenntnißgebiet als jede andere Wiſſenſchaft, nämlich: die denkende Vernunftthätigkeit.

Auch Schleiermacher hat in ſeinen ſpäteren Schriften den Verſuch gemacht, aus dem Weſen der Religion die Nothwendigkeit einer geordneten, religiöſen Gemeinſchaft und einer Wiſſenſchaft der Religion abzuleiten. Sein bedeutendſtes Werk in dieſer Richtung iſt ſeine chriſtliche Dogmatik „der chriſtliche Glaube nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhang dargeſtellt. Zwei Bände.“ Da dieſes Werk ein weſentliches Moment in der Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes ausmacht, ſo erfordert es meine Aufgabe, ſeine Grundgedanken in der Kürze mitzutheilen.

Schleiermacher ſtellt ſich in einen doppelten Gegenſatz: zu der alten Orthodoxie, wie zum Rationalismus; jener gegenüber, welche die Religion als etwas von Außen Gegebenes, dem Menſchen durch übernatürliche Offenbarung Mitgetheiltes betrachtete und darum lauter unbegreifliche, der Vernunft unzugängliche Glaubenslehren aufſtellte, will er die Religion aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes ableiten und daher eine Theologie begründen, welche den Ergebniſſen der neueren Wiſſenſchaft und den Anſprüchen der Vernunft durchaus entſpreche; dieſem — dem Rationalismus — gegenüber, der durch ſeine dürre Moral das religiöſe Gemüth und durch ſeine allgemeine Vernunftreligion das fromme Bewußtſein des Chriſten unbefriedigt gelaſſen hatte, ſucht er den Anſprüchen des frommen, chriſtlichen Gefühls zu genügen und eine Glaubenslehre aufzuſtellen, welche dem Glauben gerecht würde. Das Letztere glaubte er dadurch zu erreichen, wenn er nachweiſen könnte,

daß Christus der ausschließliche und alleinige Urheber unseres religiösen Lebens sei, das Erstere dadurch, daß es ihm gelänge, die Art, wie Christus dieses ist, als eine durchaus natur- und vernunftgemäße darzustellen. Von dieser doppelten Tendenz ist daher seine ganze Dogmatik beherrscht. Sehen wir nun, wie er sein Ziel erreicht! Er geht aus von dem Bewußtsein der Sünde. Nach einer feinen, meisterhaften Kritik der altkirchlichen Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen leitet er die Sünde aus dem Wesen der menschlichen Natur ab, nämlich aus dem Voraneilen des Verstandes vor dem Willen und setzt ihr Wesen in das Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist oder in die Unmacht des Gottesbewußtseins, das Sinnliche vollständig zu durchdringen; indem ein Geschlecht der Menschen dem andern diese Schwäche des Gottesbewußtseins mittheilt, entsteht ein gewisse Zeiträume ausfüllender Zustand der Verschlimmerung, der durch die in diesem Zusammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit stehenden Menschen nicht geheilt werden kann. Soll die Menschheit aus diesem Zustand erlöst werden, so muß ein Individuum kommen, das eine vollkommene, durch die Sünde nicht geschwächte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich trägt, um dieselbe den Andern mitzutheilen. Dieses Individuum muß ganz Mensch sein, wie die anderen, nur durch ein vollkommenes, ungetrübtes Gottesbewußtsein muß es sich von den Uebrigen unterscheiden; es theilt mit ihnen die Art der natürlichen Entstehung — die übernatürliche Geburt Christi aus der Jungfrau weist Schleiermacher zurück und erkennt in der Kindheitsgeschichte Jesu poetische und sagenhafte Elemente an —, aber die überall in der Welt gegenwärtige Wirksamkeit Gottes muß durch die bei der Erzeugung thätigen natürlichen Factoren in der Weise hindurchgeschlagen haben, daß die aus dem Naturzusammenhang mit der sündigen Menschheit entstehende Trübung des Gottesbewußtseins bei diesem Individuum fern gehalten wurde. Dieses Individuum kann zwar nicht in allen Theilen vollkommen und absolut sein,

ſonſt wäre es kein Menſch; es muß den allgemeinen Bedingungen der menſchlichen Natur, wie beſonders denjenigen ſeines nächſten Kreiſes unterworfen ſein, es wird in den eigenthümlichen Vorſtellungen ſeiner Zeit befangen, in mancher Beziehung beſchränkt und nicht für alle Gebiete des menſchlichen Lebens ein Urbild, mit Einem Wort: es muß ein Menſch ſein, dem nichts Menſchliches fremd iſt, nur in religiöſer und ſittlicher Beziehung muß es vollkommen geweſen ſein; die Entwicklung der unteren Seelenkräfte darf nie der Entfaltung der höheren in ihm vorgeſprungen ſein, ſo daß man in Wahrheit ſagen kann: das Sündigen war ihm unmöglich. Dieſer ſündloſe Menſch iſt nun Chriſtus geweſen. Woher wiſſen wir das? Aus den evangeliſchen Berichten läßt ſich die Sündloſigkeit Chriſti nicht beweiſen, das geſteht Schleiermacher zu, aber was fragen wir nach Geſchichte und Kritik? Wir beweiſen die Sündloſigkeit Chriſti aus unſerem chriſtlichen Bewußtſein. Ich finde in mir als Mitglied der chriſtlichen Gemeinſchaft die harmoniſche Vereinigung der niederen Seelenkräfte mit den höheren, mithin meine Entſündigung und religiöſe Vervollkommnung auf eigenthümliche Weiſe erleichtert und fühle mich dadurch befähigt, die Uebermacht der Sinnlichkeit in mir zu brechen. Forſche ich nach der Urſache hievon, ſo kann ſie in mir nicht liegen, weil von mir ſelbſt aus, ſoviel ich bemerken kann, jener Zuſammenklang vielmehr nur erſchwert wird, ebenſo wenig in einem Anderen, da ich in allen anderen mir gleiche, jener Erleichterung bedürftige Weſen erkenne; jene Erſcheinung kann daher nur von einem Solchen herrühren, der die Sündloſigkeit und Vollkommenheit als perſönliche Eigenſchaften beſaß und zugleich mit der chriſtlichen Gemeinſchaft in einer Verbindung ſteht, vermöge welcher jene Eigenſchaften von ihm aus ſich ihr mittheilen können, d. h. er muß ihr Stifter ſein. So iſt Chriſtus als der ſündloſe Menſch der einzige und ausſchließliche Urheber unſeres religiöſen Lebens. Alſo: außer Chriſtus kein Heil, nur im Glauben an ihn Seligkeit und Verſöhnung mit Gott, wer

außerhalb des christlichen Erlösungsgebietes steht, von Gott verworfen — der ganze ausschließende Partikularismus der alten Orthodoxie wieder in die christliche Glaubenslehre eingeführt. Sehen wir nun, wie diese Vollkommenheit Christi dem Christen sich mittheilt! Auch hier will Schleiermacher Nichts wissen von der orthodoxen Ansicht, wonach das Heil dem Menschen nur durch magische Gnadenwirkungen vermittelst einer inspirirten Schrift oder übernatürlich wirkender Gnadenmittel zu Theil wird, aber ebenso entschieden weist er die rationalistische Ansicht zurück, die nur eine moralische Einwirkung Christi auf uns durch seine Lehre und sein Beispiel annimmt; diesen beiden gegenüber bezeichnet er seine Ansicht von der Einwirkung Christi auf uns als die mystische, die darin besteht, daß wir das in der Kirche fortgepflanzte Bild Christi in unsere Seele aufnehmen und darin eine Gestalt gewinnen lassen; wir treten in eine persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm, in welcher die Art, wie er sich in Wort und Leben dargestellt hat, unsere Persönlichkeit ergreift und nach ihm umbildet. Indem wir uns so an ihn hingeben, nimmt er uns in die Gemeinschaft seines Lebens auf und zwar sowohl in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins — dieß ist seine erlösende Thätigkeit, als auch in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit — und dieß ist seine versöhnende Thätigkeit. Indem durch die Einwirkung Christi im Menschen das Gottesbewußtsein die Oberhand gewinnt, geht mit ihm eine solche Veränderung vor, daß er als eine neue Person erscheint, dieß ist die Wiedergeburt. Diese Veränderung erfolgt aber nicht auf Einen Schlag, gleichsam durch einen Ruck und Stoß der göttlichen Gnade, sondern das neue Leben siegt nur allmählig über das alte — dieß wird bezeichnet durch den Begriff der Heiligung. Die Wiedergeburt als veränderte Lebensform des Menschen ist die Bekehrung, als neues Verhältniß zu Gott die Rechtfertigung, d. h. das Gefühl der Gotteskindschaft und Versöhnung, welches wir haben, sobald Christus in uns lebt. Die Theilnahme an der

Erlöſung iſt für jeden Einzelnen bedingt durch ſeine Theilnahme an der Kirche, als der Gemeinſchaft derer, die durch Chriſti Geiſt und Bild regiert werden: denn das Bild Chriſti, von deſſen Aufnahme in das Herz die Erlöſung abhängt, lebt nur in der Kirche fort und theilt ſich dem Einzelnen nur durch das Gemeinbewußtſein der Kirche mit; dieſes kirchliche Gemeinbewußtſein, ſofern es durch das Bild oder den Geiſt Chriſti beſtimmt iſt, iſt der heilige Geiſt, der alſo nichts Anderes iſt, als das in der Kirche fortgepflanzte Lebensbild Jeſu Chriſti. Die ſich gleichbleibenden Grundzüge der Kirche ſind nach Schleiermacher folgende: die heilige Schrift und der Dienſt am Wort Gottes (das Predigtamt), die beiden Sakramente, das Amt der Schlüſſel (d. h. die geſetzgebende und verwaltende Gewalt der Kirche in allen Angelegenheiten, die ſich auf ihr eigenthümliches Gebiet beziehen) und endlich das Gebet im Namen Jeſu. Ich will hier nur Schleiermacher's Anſicht über den erſten und den letzten Punkt kurz berühren. Die Entſtehung und Dignität der Schrift leitet er nicht aus dem Wunder der Inſpiration ab, ſondern aus der ganz natürlichen und pſychologiſchen Einwirkung Chriſti auf die Jünger, welche durch die lebendige Erinnerung an Chriſtus beim Niederſchreiben ihrer Schriften von allen verunreinigenden Einflüſſen ihrer Individualität bewahrt worden ſeien — was freilich zum Voraus dem Apoſtel Paulus nicht zu Gute kommt und auch ſonſt unſtichhaltig iſt, ſobald es nur zweifelhaft wird, ob dieſe Schriften überhaupt von unmittelbaren Jüngern Chriſti herrühren. Untergeordnete Irrthümer ſollen damit nicht ausgeſchloſſen ſein, auch nicht behauptet werden, daß nicht einzelne Schriften durch Irrthum oder frommen Betrug untergeſchoben ſeien. In praxi nimmt überhaupt Schleiermacher eine ſehr freie Stellung zur Schrift ein, macht mehr einen Gebrauch von ihr im Großen, anſtatt ſich vom Buchſtaben oder von Einzelnheiten binden zu laſſen, deutet ſehr häufig Stellen der Schrift willkührlich um, und ſucht ihnen durch gewaltſame Künſteleien die dogmatiſche Bedeutung zu

nehmen. Unter dem Gebet im Namen Jesu versteht er das Gebet um das Kommen und Gedeihen des Reiches Gottes, welches nach seiner Ansicht der einzige Gegenstand eines wahren Gebets sein könne. Auch in seiner bekannten Predigt über das Gebet Christi in Gethsemane („Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst") hat er nachgewiesen, daß es dem wahren Begriff Gottes widersprechend sei, von ihm zu erwarten, daß er um des Gebetes willen irgend einen äußeren Erfolg herbeiführen werde und könne, der ohne das Gebet nicht eingetreten wäre. Die Wirkung des Gebetes ist nur die subjective auf die Stimmung des Betenden, daß dieser den Weltplan Gottes, der nun einmal nicht abzuändern, mit frommem Gemüth in seine eigenen Wünsche aufnehme.

Neben diesen bleibenden Grundzügen trägt die Kirche auch veränderliche Elemente in sich: die Formen des Kultus und der Lehre. Die Kirche, sofern sie in keinem Moment ihrer zeitlichen Erscheinung ihrer Idee ganz angemessen sein kann, weil sie aus Menschen besteht, die mit Sünde und Irrthum behaftet sind, ist irrthumsfähig und in sich getheilt. Doch muß das Bestreben immer darauf gerichtet sein, die Trennungen durch die Kraft des Gemeinschaft stiftenden Geistes aufzuheben und den Irrthum durch die freie, auf keine Weise zu hemmende Forschung aller Glieder der Kirche zu berichtigen.

Ob einmal ein Zustand der Vollendung kommen wird, wo die Kirche irrthumslos und heilig ist, wo ihre Erscheinung der Idee ganz entspricht? Dieß führt auf die Frage nach den letzten Dingen. Hier findet Schleiermacher, daß alle Vorstellungen, die man sich über den Zustand nach dem Tode und über die jenseitige Vollendung aller Dinge mache, auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. Nach dem neuen Testament soll die Vollendung der Kirche durch die Wiederkunft Christi zum Gericht herbeigeführt werden, aber die Beschreibung dieser Wiederkunft enthält so Vieles, das man unmöglich eigentlich und buchstäblich nehmen kann, sie wird

von Chriſtus ſelber als eine in kürzeſter Zeit erfolgende geſchildert, ſo daß die ganze Vorſtellung eine zweifelhafte wird. Mit der Wiederkunft Chriſti wird die Erwartung der Auferſtehung (des Leibes) verbunden, und allerdings können wir uns ohne dieſe überhaupt keine Unſterblichkeit denken. Denn wir ſind uns ſo allgemein des Zuſammenhangs aller unſerer Geiſtesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorſtellung eines geiſtigen Einzellebens ohne die eines organiſchen Leibes nicht wirklich vollziehen können: ja wir denken den Geiſt als Seele nur in einem Leibe, ſo daß von einer Unſterblichkeit der Seele gar nicht die Rede ſein kann ohne leibliches Leben. Auf der anderen Seite iſt aber die Beſchaffenheit des Leibes ſo abhängig von dem Weltkörper, den er bewohnt, daß wir dieſen Leib nicht in eine andere Welt hinüber nehmen könnten, außer dieſe wäre der jetzigen ganz ähnlich, aber in dieſem Fall wäre die andere Welt keine vollkommene, ließe alſo keinen vollendeten Zuſtand des Einzelnen und der Kirche zu. Setzt man aber den Auferſtehungsleib dem jetzigen unähnlich, ſo iſt auch die Fortdauer deſſelben Bewußtſeins, die Gleichheit des Organismus und der Perſon aufgehoben. Soll ferner die Seele zwiſchen Tod und Auferſtehung bewußtlos gedacht werden, ſo iſt nicht zu begreifen, wie ſie bei der Auferſtehung ihr Bewußtſein wieder anknüpfen könne; iſt ſie aber bewußt, ſo ſieht man nicht ein, was ſie nachher durch Wiederverbindung mit dem Leibe gewinnen ſoll. Nimmt man aber an, die Seele erhalte ſogleich beim Tode einen neuen Leib, ſo ſieht man nicht ein, wozu nachher noch ein allgemeines Gericht dienen ſoll. Durch das Gericht ſoll nun die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt bewirkt werden, aber durch eine äußere Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen wäre das Böſe noch nicht verſchwunden, das ja auch den Wiedergebornen noch anhängt vermöge des Stückes Welt, das ſie in ſich tragen, eine innerliche Ausſcheidung des Böſen läßt ſich aber ohne eine zauberiſche Procedur, ohne gewaltſame Unterbrechung des menſchlichen Geiſtes nicht plötzlich ver-

anſtalten. In Folge des Gerichts ſollen die Seligen in einen Zuſtand ungetrübter Seligkeit eintreten, aber wie ſoll man ſich dieſe vorſtellen? Denkt man ſie ſich als einen ruhigen Beſitz ohne Fortentwicklung, ſo wäre das ein Zuſtand ohne allen Inhalt, da bei der vollkommenen Gleichheit Aller keine Einwirkung des Einen auf den Anderen, keine gemeinſame gehaltreiche Thätigkeit möglich wäre; wären aber die Einzelnen ungleich, ſo müßte ein Wetteifer entſtehen, der ohne Steigerung und Wechſel nicht denkbar iſt; eine völlige Gleichheit aber unter Allen, die ein gemeinſames Leben führen, könnte nur erſchlaffend auf daſſelbe wirken, ja, wenn überhaupt Mannigfaltigkeit und Fülle zu der Herrlichkeit der göttlichen Werke gehört, ſo müßte das Daſein einer völlig gleichen Menge als etwas Unnützes erſcheinen, weil ſich Gott in dem Einen nicht anders offenbart, als in dem Andern. Denkt man ſich dagegen die Seligkeit als endloſen Fortſchritt in der Vollkommenheit, ſo iſt das nicht möglich ohne Entwicklungshemmungen, Ungleichförmigkeiten und Schwankungen und die Unvollkommenheit des Erdenlebens würde ſo in die andere Welt hinübergenommen. Verbindet man vollends die Seligkeit der Einen mit der ewigen Verdammniß der Andern, ſo müßte dieſe nicht nur die Luſt der Seligen durch ihr Mitgefühl trüben — ſonſt verdienten ſie die Seligkeit nicht — ſondern ſie müßte auch ſich ſelbſt aufheben, denn eine leibliche Qual an und für ſich iſt noch keine Unſeligkeit, ſchon darum, weil die Gewohnheit jedes Leiden mindert und das Bewußtſein, die Schmerzen ertragen zu können, immer mit einem Gefühl der Befriedigung verbunden iſt, eine geiſtige Qual aber ſetzt ein Vorhandenſein des Gewiſſens und des Gottesbewußtſeins voraus, wodurch die Verdammten um Vieles beſſer wären in der Verdammniß, als ſie es in dieſem Leben geweſen ſind.

Dieß ſind in aller Kürze die Grundgedanken der Schleiermacher'ſchen Dogmatik. Wir wollen ſie in ihrem Mittelpunkt, in der Lehre über Chriſtus darauf anſehen, ob ſie die Aufgabe erfüllt

hat, die ſie ſich ſtellte, den Anſprüchen der Wiſſenſchaft, wie des Glaubens zu genügen.

Wie genügt die Chriſtologie Schleiermacher's den Forderungen der Wiſſenſchaft? Schlecht genug! Denn der Schleiermacher'ſche Chriſtus iſt ein Produkt der theologiſchen Willkühr, und die Willkühr iſt die größte Feindin der Wiſſenſchaft. Woher bekommt Schleiermacher ſeinen Chriſtus? Nicht aus den zeitgenöſſiſchen Berichten über Chriſtus, ſondern aus dem gegenwärtigen chriſtlichen Bewußtſein. Gewiß ein ſonderbares Verfahren! Aus der Gegenwart erfahren zu wollen, wie eine Perſon, die vor zweitauſend Jahren gelebt hat, müſſe beſchaffen geweſen ſein — welch' ein verkehrter, unnatürlicher Weg! Aus unſerem gegenwärtigen, religiöſen Bewußtſein die geiſtige und religiöſe Beſchaffenheit Chriſti herzuleiten iſt nicht weniger ſonderbar, als der Verſuch, aus dem filoſofiſchen Bewußtſein der jetzt lebenden Menſchen auf die filoſofiſche Beſchaffenheit des Sokrates oder des Plato ſchließen zu wollen. Ohne Zweifel hätte das filoſofiſche Bewußtſein der Menſchen nicht die Höhe erreicht, auf der es jetzt ſteht, hätten nicht Sokrates und Plato demſelben einen ſo bedeutenden Anſtoß gegeben, aber es wäre doch gewiß verkehrt, zu ſchließen: alle Leiſtungen der neueren Filoſofie ſind herzuleiten aus der filoſofiſchen Vollkommenheit und Irrthumsloſigkeit des Sokrates, und dieſer Mann muß eine ſolche Kräftigkeit und Reinheit des filoſofiſchen Wiſſens beſeſſen haben, daß alle Fortſchritte des menſchlichen Wiſſens in alle Ewigkeit nur aus einer immer vollſtändigeren Aneignung der Vollkommenheit jenes Mannes herzuleiten ſind. Jedem Nachdenkenden würden gegen einen ſolchen Schluß drei Einwürfe zur Hand ſein: 1) geſetzt die (relative) Vollkommenheit unſeres jetzigen Wiſſens laſſe ſich nur von einem abſoluten Filoſofen ableiten, ſo folgt ja daraus keineswegs, daß dieſer Filoſof ſchon von der Wiege an mußte irrthumslos geweſen ſein; er konnte ſich auf dem ganz naturgemäßen Wege allmähliger Entwicklung durch immer kräftigere Ueberwindung des Irr-

thums zu ſeiner Höhe emporgeſchwungen haben; war er nur von der Zeit an, da er öffentlich als Filoſof auftrat, irrthumslos und vollkommen, ſo genügte er vollſtändig als Erlöſer und Befreier von Irrthum und Unwiſſenheit, 2) geſetzt, alle filoſofiſchen Errungenſchaften der Gegenwart laſſen ſich nur von einem Individuum der Vergangenheit ableiten, ſo braucht dieſes Individuum nicht irrthumslos und theoretiſch vollkommen geweſen zu ſein, weil das filoſofiſche Bewußtſein der Gegenwart unbeſtreitbar ein noch ſehr unvollkommenes iſt. 3) Aber die ganze Vorausſetzung iſt falſch, die Leiſtungen der gegenwärtigen Wiſſenſchaft von einem einzigen Mann einer längſt vergangenen Zeit abzuleiten, vielmehr haben zu der relativen Vollkommenheit der gegenwärtigen Wiſſenſchaft viele Menſchen im Lauf der Zeit zuſammengewirkt, und wenn auch Einer oder der Andere einen Epoche machenden Anſtoß gegeben hat, ſo kommt ihm doch keine abſolute, von allen Andern ſpecifiſch verſchiedene Bedeutung zu.

Ganz die gleichen Einwendungen treffen den Chriſtus Schleiermacher's! Als Mitglied der chriſtlichen Kirche fühle ich eine Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in mir, die nur von einem religiös vollkommenen Individuum herrühren kann, deſſen Bild die Kirche fortpflanzt. Dieſen Schluß von unſerem Gottesbewußtſein auf einen vollkommenen Urheber deſſelben zugegeben vorläufig, folgt hieraus im Mindeſten, daß dieſer religiös vollkommene Menſch ſchon von der Wiege an vollkommen geweſen iſt, daß er nicht erſt, wie es die Erfahrung von allen Menſchen lehrt, durch ſittliche Kämpfe hindurch zu dieſer Reife des religiöſen Lebens gelangt iſt? Erſt vom dreißigſten Jahr an tritt Chriſtus als Erlöſer auf den Schauplatz der Menſchheit. Woher will Schleiermacher wiſſen, von welcher Beſchaffenheit ſein geiſtiger Bildungsgang in der dreißigjährigen Vorbereitungszeit geweſen iſt, über welche uns die evangeliſchen Berichte ſoviel als Nichts ſagen? Iſt Chriſtus nur von der Zeit an, da er als Erlöſer öffentlich auftritt, fleckenlos und vollkommen,

ſo genügt er dem vollſtändig, was Schleiermacher von ihm verlangt. Die heilige und ſündloſe Entwicklung, die Schleiermacher, ohne in der Wirklichkeit des Menſchenlebens irgend einen Anhalt hiefür zu haben, als möglich und bei ſeinem Chriſtus als nothwendig nachweiſen will, iſt ein ganz willkührliches Poſtulat, das durch die Vorausſetzungen des Syſtems nicht im Mindeſten gefordert war. Ein ſolches Zuviel iſt bei einem wiſſenſchaftlichen Beweiſe ein ebenſo großer Fehler, als ein Zuwenig. Und damit fällt auch die Annahme, daß bei der Erzeugung Chriſti die natürlichen Factoren — Joſef und Maria — zwar thätig geweſen, aber die göttliche Urſächlichkeit durchgeſchlagen und jeden trübenden Einfluß menſchlicher Sündhaftigkeit fern gehalten habe, ſowie die Behauptung, daß Chriſtus aus dem Zuſammenhang der Menſchheit nicht erklärbar ſei, als theologiſche Willkühr weg.

Wie ſteht es aber mit dem Schluß von unſerem gegenwärtigen, religiöſen Bewußtſein auf einen vollkommenen Urheber deſſelben? Eine unvollkommene Wirkung verlangt auch keine vollkommene Urſache. Nun hat die chriſtliche Kirche kein ungetrübtes Gottesbewußtſein — ſonſt wäre nicht dieſer fortwährende Kampf um Gott unter ihren Gliedern — ebenſo wenig hat ſie ein vollkommenes religiöſes Leben, wovon uns täglich der Augenſchein überzeugen kann, folglich muß auch der Stifter der Kirche nicht vollkommen geweſen ſein.

Endlich, wer ſagt denn, daß die Erleichterung, die wir als Glieder der chriſtlichen Kirche in Beziehung auf unſere Entſündigung und religiöſe Vervollkommnung finden, einzig auf ein Individuum zurückzuführen ſei? Das iſt der Segen der Gemeinſchaft überhaupt, daß der Einzelne daraus Förderung ſeines Lebens empfängt. Mögen in dieſem Gemeinſchaftsleben religiöſe Genien eine noch ſo große Rolle ſpielen: eine ſo aparte Stellung, wie ſie Schleiermacher ſeinem Chriſtus anweiſt, folgt nicht im Mindeſten.

So iſt alſo der Schleiermacher'ſche Chriſtus ein wiſſenſchaftlich

durchaus ungerechtfertigtes, willkührliches Gedankending, wenn wir von unserem gegenwärtigen religiösen Zustand auf die Vergangenheit schließen. Stellt er sich etwa besser, wenn wir die Menschheit vor Christus in's Auge fassen? Durch den von einem Geschlecht zum andern sich fortpflanzenden Zusammenhang der Sünde war die Menschheit moralisch so zerrüttet worden, daß sie sich nicht selber helfen, also auch der Erlöser nicht aus dem natürlichen Zusammenhang dieser Menschheit heraus geboren werden konnte; es bedurfte eines außerordentlichen göttlichen Aktes, um ein solches Individuum hervorzubringen, das von aller Theilnahme an dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit ausgeschlossen war. Hier ist es nun, wo der Dogmatiker Schleiermacher dem Filosofen Schleiermacher am meisten untreu geworden ist, so sehr wir ihn auch bemüht finden, diesen Riß künstlich zu verdecken. Nach dem Verhältniß, das Schleiermacher sonst durchgängig zwischen Gott und Welt setzt, wonach Gott der Welt immanent ist und seine Thätigkeit nur in der Gesammtheit des endlichen Seins und der natürlichen Ursachen erscheint, kann gar keine Rede sein von einer Begebenheit, die sich aus dem natürlichen Weltzusammenhang nicht ableiten ließe, vielmehr auf ein außerordentliches schöpferisches Eingreifen Gottes zurückzuführen wäre, weil der natürliche Weltzusammenhang und Gottes Thätigkeit identisch sind. Es verräth eine geistlose, mechanische Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt, wenn man von einem Hereinbrechen göttlicher Lebenskräfte redet, wo die endlichen Kräfte nicht mehr ausreichen, oder wenn man sagt: die Menschheit könne sich nicht durch ihre eigenen Kräfte erlösen. Wie ich im neunten Brief gezeigt habe, ist jeder Fortschritt der Menschheit zum Besseren ebenso sehr eine That Gottes, als des Menschengeistes und beides läßt sich nicht so mechanisch scheiden, weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und darum das Göttliche von Hause aus das Wesen des Menschen mit ausmacht. Schleiermacher weiß das sonst recht gut, und er ist einer der glänzendsten Vertreter die-

ſer dynamiſchen Weltanſicht, nur mit ſeinem Chriſtus macht er einen, wie ich gezeigt habe, völlig ungerechtfertigten Riß in das ſonſt ſo gediegene Netz ſeiner Gedanken und fällt wieder in den alten Supranaturalismus hinein. Die Chriſtologie iſt der unaufgelöſte Reſt, der aus der alten Orthodoxie ſich in das Schleiermacher'ſche Syſtem verirrt hat, aber eben deßwegen ſich ſo fremd und ſonderbar hier ausnimmt. Die altkirchliche Chriſtologie iſt klar und durch die Vorausſetzungen des ganzen Syſtems gefordert: iſt die menſchliche Natur durch die Sünde Eines Menſchen verdorben worden, ſo iſt es ganz entſprechend, daß ſie durch die Sündloſigkeit Eines Menſchen wiederhergeſtellt wird; iſt das Verderben durch eine einmalige geſchichtliche Thatſache herbeigeführt worden, ſo iſt es natürlich, daß auch die Wiederherſtellung an eine geſchichtliche Thatſache auf abſolute Weiſe gebunden iſt; iſt die Sünde eine widernatürliche Zerrüttung der menſchlichen Natur, ſo kann die Wiederherſtellung nicht durch die natürlichen Kräfte der Menſchheit erfolgen. Aber bei Schleiermacher iſt die Sünde nicht eine in einem beſtimmten Zeitpunkt entſtandene Revolution, ſondern eine Evolution der menſchlichen Natur; Schleiermacher erklärt die Sünde aus dem Weſen des Menſchen als eine nothwendige, die Vollkommenheit der menſchlichen Natur nicht aufhebende Erſcheinung; er verwirft daher die kirchliche Lehre von der Erbſünde und einer durch Adams Fall herbeigeführten Veränderung der menſchlichen Natur. Zu dieſen Vorausſetzungen paßt aber ſein Chriſtus nicht mehr. Iſt die Sünde eine natürliche Erſcheinung, ſo wird ſie auch auf natürlichem Wege wieder überwunden werden können; geht ſie mit innerer Geſetzmäßigkeit aus der menſchlichen Natur hervor, ſo wird ſie vermöge derſelben Geſetzmäßigkeit bei der weiteren Entwicklung auch wieder abnehmen; erfolgt ſie aus einem natürlichen Zurückbleiben des Willens hinter dem Verſtande, ſo wird der Wille doch allmählig erſtarken, wenn doch, wie Schleiermacher behauptet, die urſprüngliche Vollkommenheit der menſchlichen Natur nicht aufgehoben iſt, und

es zu dieſer gehört, daß alle Kräfte der menſchlichen Natur gleichmäßig Organe des göttlichen Geiſtes werden können und ſollen. Die Sünde iſt ein Fall, aber ſie iſt das Fallen des Knaben, der zum erſten Mal verſucht zu gehen, aber nach den Geſetzen ſeiner Natur fällt, weil ſeine Füße noch weich und zart und ſeine Beinchen ſchwach und unfähig ſind, den fleiſchigen Körper zu tragen. Er ſteht auf, trocknet ſeine Thränen, verſucht es noch einmal und fällt wieder. Aber allmählig werden durch die Verſuche die Glieder ſtärker, das Auge feſter. Er geht aufrecht, läuft Anhöhen hinunter und hinauf. Bei ſolchen Vorausſetzungen iſt es durchaus irrational, die natürlich entſtandene Sünde durch übernatürliche Mittel aufzuheben und ſo auf Einem Punkt ein Wunder aufzuſtellen, das man auf allen andern Punkten verwirft.

Doch genug hievon! Den Anforderungen der Wiſſenſchaft entſpricht die Dogmatik von Schleiermacher in ihren Hauptpunkten nicht. Entſpricht ſie den Anforderungen des Glaubens beſſer? Darüber iſt freilich ſchwer ein Urtheil zu fällen, weil die religiöſen Bedürfniſſe der Menſchen ſehr verſchieden ſind und was dem Einen genügt, dem Andern zu wenig iſt. Aber ſoviel kann wenigſtens geſagt werden: den Anſprüchen des Glaubens, für den Schleiermacher ſeine Chriſtologie erfunden hat, entſpricht ſie nicht. Schleiermacher wollte, nachdem die altkirchliche Weltanſchauung in allen ihren Theilen dem Zeitbewußtſein fremd geworden war, wenigſtens der Perſon Jeſu Chriſti dieſelbe abſolute Bedeutung retten, die ſie für den Glauben der früheren Chriſtenheit gehabt hatte, nur ſollte dieß auf einem neuen, dem fortgeſchrittenen Zeitbewußtſein entſprechenden Wege geſchehen. Aber hat der Schleiermacher'ſche Chriſtus dieſe abſolute Bedeutung für das gläubige Subject, welches der altkirchliche Chriſtus für daſſelbe gehabt hatte? Ja, dieſer Schleiermacher'ſche Chriſtus, dieſes fleiſch- und blutloſe, durch tauſend dialectiſche Künſte verdünnte Weſen, dem man die künſtliche Zubereitung auf der Studirſtube bei jedem Schritt anmerkt, von dem

Nichts ausgesagt werden kann, als die leere, abstracte, negative Eigenschaft der Sündlosigkeit, das sich soll entwickelt haben zum sittlich Vollkommneren, ohne daß die frühere Stufe sittlich unvollkommen gewesen wäre, zugenommen haben an religiösem Wissen, ohne daß Schranken des Wissens, d. h. Irrthümer zu überwinden gewesen wären, in allen anderen Gebieten beschränkt und endlich, nur in religiösen Dingen irrthumslos und absolut — als ließe sich ein lebendiger Mensch so zerstücken, und als hinge die Gotteserkenntniß nicht auf's Engste mit der Weltkenntniß zusammen — diese Drahtpuppe, diese Begriffsfigur, dieser leichenblasse Christus, was soll der dem gläubigen Individuum? was soll dem pulsirenden Menschenherzen diese todte Abstraction? Und dieser Schleiermacher'sche Christus ist das Schooßkind unserer Theologen bis auf den heutigen Tag, nur daß die meisten seinem Gewande jetzt noch einige übernatürliche Lappen anhängen, die bei Schleiermacher fehlen. Im altkirchlichen System, da wußte der Mensch, warum er an Christus glaubte; nur durch sein Blut ist Gott versöhnt und der Mensch der Hölle und der Verdammniß entrissen, und jetzt noch regiert Christus vom Himmel herab die ganze Welt und vertritt uns beim Vater. Aber der Schleiermacher'sche Christus — was leistet der dem Menschen? Das Bild eines sündlosen Menschen wird in der Kirche fortgepflanzt und dieses Bild theilt sich dem Menschen mit, wenn er sich gläubig in dasselbe versenkt und sein Herz an dasselbe hingibt. Mit anderen Worten: es ist die Idee der Sündlosigkeit, in deren Besitz sich die Kirche befindet und die jeder Einzelne sich aneignen soll. Das Christenthum besteht also nicht, wie Schleiermacher angibt, darin, daß alles Heil des Menschen abgeleitet wird aus der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth, sondern das Wesentliche des Christenthums ist die Idee der Sündlosigkeit. Was ist dieser Spekulation an dem Jesus von Nazareth gelegen? Er braucht gar nicht gelebt zu haben, um der Kirche und dem gläubigen Subject Dasjenige zu leisten, was Schleiermacher ihm zuschreibt. Ob die-

ſem Urbild der ſündloſen Menſchheit je ein Menſch in der Zeit ganz entſprochen, das iſt ſehr gleichgültig. Genug! die Kirche iſt im Beſitz eines ſolchen Bildes und pflanzt es fort. Ob es jemals volle Wirklichkeit geweſen oder ob es von der Fantaſie erfunden worden iſt — gleichviel, es leiſtet beide Male die nämlichen Dienſte. Sollte das Letztere nicht möglich ſein? Schleiermacher meint es; „die menſchliche Seele ſei im Zuſtand der Sündhaftigkeit nicht fähig, ein reines Urbild zu erzeugen.“ Das wäre ſonderbar, wenn der menſchliche Geiſt nicht ſoviel Fantaſie hätte, um ein Ideal auszumalen. Mit dem Bewußtſein der Sünde iſt vielmehr der Gedanke der Sündloſigkeit von ſelbſt gegeben. Schleiermacher ſelber beweiſt mit ſeinem eigenen Beiſpiele, daß nur einiges Abſtractionsvermögen nöthig iſt, um ein reines Urbild auszumalen. Wenn er ohne den geringſten Anhalt in der Erfahrung oder in den evangeliſchen Berichten uns ganz genau ſchildert, wie Chriſtus von Kindheit an ſich müſſe entwickelt haben, wie das Gottesbewußtſein bei ſeinem Erwachen jedes Mal die ſinnlichen Elemente, ehe ſie ſich einſeitig geltend machten, beherrſcht, wie ſich das ſittliche Bewußtſein immer ungehemmt in die niederen Funktionen ergoſſen habe: was thut er anders, als aus der Fantaſie ein Ideal ausmalen?

Jeder Verſuch, die Perſon Chriſti aus einer anderen Quelle kennen zu lernen, als aus der Geſchichte und aus einer nüchternen Prüfung der geſchichtlichen Berichte über ihn, jedes Unternehmen, ſein Weſen durch theologiſche oder filoſofiſche Spekulation zu deduciren und zu conſtruiren, wird mit einer unkritiſchen Vermiſchung und Verwechslung des Hiſtoriſchen und Spekulativen, des Geſchichtlichen und Idealen endigen. Die Geſchichte gibt uns ein viel lebendigeres und dem, was die chriſtliche Gemeinde von Chriſtus glaubt, weit entſprechenderes Bild, als der abſtracte Begriff der Sündloſigkeit enthält; ſie belehrt uns, daß die weſentliche Einheit Gottes und des Menſchen nicht bloß im Bewußtſein Chriſti als Theorie, ſondern auch in ſeinem Leben als welterlöſende That her-

vorgetreten iſt. Der Gottesname: „Vater im Himmel“ iſt wie Chriſtian Weiße in ſeinen ſchon früher erwähnten Reden treffend nachgewieſen hat, durchaus originell im Munde Chriſti. Beibehaltend die weſentliche Heiligkeit und Erhabenheit Gottes über die Welt, wie ſie der jüdiſche Gottesbegriff in aller Schärfe ausgeprägt hatte im Unterſchied von der heidniſchen Gott und Welt vermiſchenden Anſchauung, bringt Chriſtus Gott und Welt doch in die innigſte Weſens- und Lebensgemeinſchaft, indem er Gott erfaßt als den Vater, oder als die heiligend, erlöſend, tröſtend an den Menſchen ſich hingebende Liebe. Paulus hat die große Veränderung des religiöſen Verhältniſſes, welche in dem eigenthümlich chriſtlichen Gottesnamen enthalten iſt, trefflich ausgeſprochen in den Worten: „wir haben nicht mehr den knechtiſchen Geiſt, daß wir uns noch fürchten müßten vor Gott, ſondern wir haben den kindlichen Geiſt empfangen, durch welchen wir rufen: „Abba, lieber Vater.“ Indem der Menſch dieſen Gott, der zugleich der ganzen Welt gegenwärtig iſt als der ſchaffende, belebende Geiſt, in ſich fühlt als den heiligen Geiſt, der ihn erlöſt, erleuchtet und tröſtet, iſt der endliche Menſch geeinigt mit Gott, des Menſchen Sohn iſt Gottes-Kind oder Gottes-Sohn. Dieſe Grundanſchauung des Chriſtenthums, aus der alle übrigen ſittlichen und religiöſen Begriffe unſerer Religion folgen, iſt in Chriſtus zugleich welterlöſende That geworden. Liebend hat er ſich in ſeinem Leben und Sterben den Brüdern hingegeben, um ſie zu der ſeligen Einheit mit Gott zu führen, die er in ſich trug, und ſein Leben iſt eine fortwährende Offenbarung der Liebe, die Gott ſelber iſt. Dieſe perſönliche Selbſthingabe, um Menſchenſeelen zu retten, und zu ſuchen das Verlorene, dieſe Liebe, die überall das geknickte Rohr aufrichtet und den verglimmenden Docht zur hellen Flamme erweckt, die ſelbſt den Pfahl der Schande, das Kreuz, hinſtellt als ein bleibendes Denkmal der Erlöſung — das iſt ein Charakterzug, der durch alle evangeliſchen Erzählungen gemeinſam hindurchgeht und als geſchichtlich durchaus

bezeugt betrachtet werden muß. Hier haben wir ein geſchichtlich wahres Menſchenbild, das mitten aus dem Schooß der gottbegabten Menſchennatur herausgeboren iſt, und zu deſſen Erklärung wir all' die künſtlichen dogmatiſchen Theorien nicht nöthig haben, die in der chriſtlichen Theologie von Anfang an über Chriſtus aufgeſtellt worden ſind. Die Anhänger der alten Kirchenlehre legen einen Nachdruck darauf, daß ſie nur den geſchichtlichen Chriſtus wollen, und weiſen jedes von der neueren Spekulation zurechtgemachte Chriſtusbild zurück. Einverſtanden! Aber ſie vergeſſen, daß eben ſchon die neuteſtamentlichen Schriftſteller über Chriſtus ſpekulirt haben und daß die Kirche auf ihren Concilien und durch ihre Lehrer dieſe Spekulationen auf die Spitze getrieben hat, daß ſie ſelbſt daher, die ſich auf die Geſchichtlichkeit ihres Chriſtus ſoviel zu gut thun, nur einen Chriſtus der Spekulation haben. Wir wollen mit der Geſchichtlichkeit Ernſt machen.

Ich habe Schleiermacher unter denen aufgeführt, die an der Fortentwicklung des chriſtlichen Geiſtes poſitiv mitgewirkt haben; in der That: es ſind deren nicht Viele, denen die chriſtliche Kirche und die theologiſche Wiſſenſchaft allſeitigere und tiefergehende Anregungen verdankt. Was die Anhänger des alten Syſtems ſeiner Theologie zum Vorwurf machen müſſen, daß er die Theologie an die Filoſofie verrathen, das iſt ſein größtes Lob. Er hat die Theologie, die er vorfand, aus ihrer Confuſion herausgeriſſen, indem er ihre Gegenſätze durch eine filoſofiſche Neubegründung der religiöſen Grundbegriffe überwand und die Religion aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes auf natürliche, vernunftgemäße Weiſe abzuleiten und zu begründen ſuchte.

Aber dieß iſt doch nur die Eine Seite ſeiner theologiſchen Leiſtungen. Man muß auf der anderen Seite auch ſagen: er hat die Theologie wieder an die Filoſofie verrathen; ſeine Theologie trägt vielfach die Spuren einer künſtlichen Reſtauration des Alten an ſich und iſt inſofern ein Anfang des Rückſchritts. An ſeiner Chriſtolo-

gie habe ich dieß bereits nachgewieſen. Er hat damit einen, wenn auch noch ſo künſtlich verdeckten und überbauten Riß gemacht, nicht bloß in ſeine eigenen, ſonſtigen Weltanſichten, ſondern überhaupt in die Anſchauungen der neueren Wiſſenſchaft. Dieſer iſt es durchaus eigenthümlich, im Reich der Natur, wie des Geiſtes einen natürlichen, geſetzmäßigen, durch keine unvermittelten Sprünge bezeichneten Stufengang allmähliger Entwicklung vorauszuſetzen, womit übrigens die Originalität der einzelnen Erſcheinungen keineswegs geläugnet wird. Dieſem Weltgeſetz widerſpricht die Entſtehung des Chriſtenthums, wie ſie von Schleiermacher erklärt wird. Und iſt die Glocke an einem Ort geborſten, ſo taugt ſie auch an den andern Orten Nichts mehr. Mit der exkluſiven, einzigartigen Stellung, die Schleiermacher ſeinem Chriſtus anweiſt und womit er der überlieferten Kirchenlehre die wichtigſte Conceſſion gemacht hat, verbindet ſich ſogleich der ganze Partikularismus, der in der Kirche immer mit derſelben verbunden geweſen iſt. Iſt alles Heil und alle Erlöſung der Einzelnen unbedingt gebunden an den Glauben an die Perſon Jeſu von Nazareth und eben damit an die Theilnahme an der Kirche, durch die nach Schleiermacher's Behauptung allein das Bild Chriſti an den Einzelnen übermittelt wird, ſo gibt es alſo außerhalb Chriſtus und der Kirche kein Heil und dieſes iſt wieder durchaus abhängig von der Anerkennung einer geſchichtlichen Thatſache, und wenn einmal abhängig von dieſer einen geſchichtlichen Thatſache der Sündloſigkeit Chriſti, wie Schleiermacher will, warum dann nicht weiter auch von Allem dem, was aus ſeinem Leben Thatſächliches erzählt wird, von ſeiner übernatürlichen Geburt, von ſeinen Wundern, von ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt u. ſ. w., und im Weiteren von allen Lehren und Erzählungen der Bibel? Schleiermacher ging freilich nicht ſo weit, er nahm zu den hauptſächlichſten unter dieſen Erzählungen für ſeine Perſon eine ſehr kritiſche Stellung ein; aber wer will das Rad aufhalten, das einmal im Rollen bergab begriffen iſt? Es war natürlich, daß

Viele ſeiner Schüler und Nachfolger, die ohne das kritiſche Gewiſſen des Meiſters hauptſächlich diejenigen Theile ſeines Syſtems betonten, welche der alten Kirchenlehre am nächſten kamen, das Heil und die Erlöſung abhängig machten von dem Glauben an alle Erzählungen der Schrift, die ſich auf die Perſon Chriſti bezogen, und ſo den alten, unproteſtantiſchen Mißbrauch der Worte: „Glaube und Unglaube,“ von Neuem wieder einführten. Seitdem heißen auch im Munde ſolcher, die keineswegs kirchengläubig oder ſtrengbibelgläubig ſind, Ungläubige, d. h. Unchriſten und Unwiedergeborene, diejenigen, welche einen beſtimmten Kreis von bibliſchen Erzählungen und Lehren nicht zu einem Gegenſtand ihrer Ueberzeugung machen können, ſeitdem heißt ungläubige Wiſſenſchaft wieder diejenige, welche es nicht laſſen kann, nach ihren eigenen Geſetzen zu denken, dagegen gläubige Filoſofie oder Theologie, welche dem überlieferten Glauben den Pelz wäſcht, ohne ihn naß zu machen. Das iſt der gäng und gäbe Sprachgebrauch auf den Kanzeln und in den kirchlichen Zeitſchriften, und da man dabei immer betont, daß nur der Glaube rechtfertige und ſelig mache, ſo liegen die Folgerungen auf der Hand, welche aus dieſem Sprachgebrauch gezogen werden müſſen. In der rationaliſtiſchen Periode war dieſer verwirrende Mißbrauch der Worte „Glaube und Unglaube“ faſt ganz verſchwunden, die Schleiermacher'ſche Theologie iſt der Schild geworden unter dem er wieder hereingekommen iſt.

Der Gegenſatz von Gläubigen und Ungläubigen, Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen iſt zugleich der Gegenſatz von Erwählten und Verworfenen, ſobald man auf die göttliche Urſächlichkeit zurückgeht, und Schleiermacher hat auch dieſen ſchroffen und herben Gegenſatz wieder in ſeine Theologie aufgenommen. Iſt außer Chriſtus und der chriſtlichen Kirche kein Heil, ſo ſind alle außerhalb der chriſtlichen Kirche Stehenden von Gott verworfen; hat Gott die Seligkeit an eine geſchichtliche Erlöſungsthatſache geknüpft, ſo hat Gott alle Diejenigen von der Seligkeit ausgeſchloſſen, zu

denen er die Kunde von diesem geschichtlichen Akt nicht gelangen ließ und wir haben wieder die ganze göttliche Willkühr, gegen welche mit so vielem Recht die Aufklärer im Namen Gottes und der Humanität einst so energisch protestirt haben. Vom Standpunkt der Schleiermacher'schen Christologie aus ist diesem altkirchlichen Partikularismus nicht auszuweichen. Schleiermacher versucht es dennoch, denn dieser engherzige, theologische Partikularismus ist seinem filosofischen Universalismus gänzlich zuwider, aber der Hauptweg auf welchem er die kirchliche Voraussetzung von dem ausschließlichen Heil in Christus mit der Möglichkeit einer Seligkeit Aller zu vereinigen sucht, hebt jene Voraussetzung geradezu auf. Jeder, sofern er Mensch ist, hat an der göttlichen Gnade in seiner Weise Theil, der anfängliche Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen löst sich in den Stufenunterschied einer höheren oder geringeren Kräftigkeit des religiösen Lebens und eben damit in den Gradunterschied eines stärkeren oder schwächeren Seligkeitsgefühls auf. Wie wir in der Welt überhaupt die mannigfachsten Abstufungen des Lebens antreffen von den niedrigsten Formen an bis zu den höchsten und nicht zweifeln dürfen, daß eben diese Mannigfaltigkeit als die reichste Raum- und Zeiterfüllung der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei: so werden wir billig auch auf dem religiösen Gebiet Alles erwarten, was zwischen dem Kleinsten und Größten liegt und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft verbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhend (Dogm. II. Seite 301). Das ist Schleiermacher's wahre Ansicht, wie sie mit Nothwendigkeit aus seiner ganzen Weltanschauung entspringt, aber damit fällt seine ganze Dogmatik, denn ihre Grundbegriffe: die völlige Verdorbenheit und gänzliche Gottentfremdung der Menschheit vor Christus und das ausschließliche Heil in Christus sind mit dieser Ansicht nicht vereinbar. Die Ausflucht, womit Schleiermacher die Allgemeinheit des Heils und dessen ausschließliches Vorhandensein in Christus zu verbinden sucht,

daß nämlich, da doch alle Völker zu der einstigen Aufnahme in's Christenthum bestimmt seien, dieses in den einzelnen Volksgeistern schon vorgebildet, also jeder Mensch an sich eigentlich Christ sei, ist so künstlich und sofistisch, daß sie kaum als ernstgemeint betrachtet werden kann.

Das gleiche reactionäre Bestreben, die alten Auctoritäten herzustellen, ohne den rechten Muth zu denselben und den frischen Glauben an dieselben zu haben, zeigt sich besonders auch in der Stellung Schleiermacher's zur heiligen Schrift. Ueberall soll die heilige Schrift die unbedingte Norm unseres religiösen Denkens und Glaubens, und doch soll sie's auch wieder nicht sein. Ueberall künstliche, einander stets beschränkende und aufhebende Behauptungen, bei denen man nie klar und nett erfährt, wo und wie weit die Schrift Norm sei und wie weit nicht. So sagt er in seiner christlichen Sittenlehre, wo es sich um die Quelle handelt, aus der die Sittenlehre zu schöpfen sei, das eine Mal: „Die Glaubenslehre kann sich noch leichter und sicherer auf die Schrift berufen, als die Sittenlehre“ (S. 94), das andere Mal: „Die Bibel muß überall und immer hinreichen.“ Ein offenbarer Widerspruch, der seine ganze Stellung zur Bibel bezeichnet. Daher neben einer großen Freiheit der Kritik wieder die auffallendste Befangenheit und Aengstlichkeit, bei dem durchgängigen Grundsatz, die Bibel nach den nämlichen Gesetzen der Hermeneutik zu erklären, wie jedes andere Buch, doch wieder die größte Gewaltthat und Willkühr, womit Stellen der Schrift umgedeutet oder ihrer didactischen Bedeutung beraubt werden, um sie in Uebereinstimmung zu bringen mit der eigenen Ansicht. Wie weit die Schleiermacher'schen Begriffe abliegen von den Anschauungen der Bibel, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf seine theologische Glaubens- und Sittenlehre; wie könnte es anders sein, wenn wir uns erinnern, daß der Spinozische Pantheismus das Hauptelement ist, welches Schleiermacher zum Christenthum herzubringt? Soll nun dennoch der Bibel absolute religiöse Unfehlbarkeit zukommen, so kann

die Uebereinſtimmung zwiſchen den eigenen Anſichten und der Bibel nur durch Gewaltthat gegen beide und durch Willkühr zuwege gebracht werden. Bezeichnend für Schleiermacher iſt die Erſcheinung, daß er in den Paragrafen ſeiner Dogmatik häufig ganz bibliſch und kirchlich lautende Lehrſätze aufſtellt, die dann in der darüber gegebenen Erklärung von der Kritik ſo zerſetzt werden, daß am Ende faſt das Gegentheil von dem herauskommt, was am Anfang geſagt war. Hier iſt beides neben einander, was Schleiermacher's Dogmatik überhaupt charakteriſirt: die Anfänge kirchlicher Reaction und Reſtauration, aber zugleich die Macht des kritiſchen und filoſofiſchen Geiſtes, welche jener überall das Gegengewicht hält.

Der Wind der Reaction, der in Schleiermacher noch durch die kritiſche Gegenſtrömung gehemmt worden war, blähte bei der ſich an ihn anſchließenden, folgenden Theologengeneration alle Segel des Schiffleins und wir ſtehen eben jetzt in der vollſten Strömung, bis wieder ein anderer Sturm in die Zeit fahren wird. Mein nächſter und letzter Brief wird die neuere theologiſche und kirchliche Reaction ſchildern.

Zwölfter Brief.

Es ſind mehr als achtzehnhundert Jahre an uns vorübergegangen; nur noch ein kleiner Zeitraum bleibt uns übrig: die fünfundzwanzig Jahre ſeit Hegel's und Schleiermacher's Tod.

Den Geſichtspunkt, unter welchem dieſe Epoche zu betrachten iſt, habe ich im letzten Briefe ſchon angedeutet: es iſt eine Zeit theologiſcher Reſtauration, kirchlicher Reaction; das Beſtreben iſt vorherrſchend, die durch die vorhergegangene Entwicklung des Geiſtes bedrohten oder geſtürzten Formen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Lehre durch die Mittel der neueren Bildung wiederherzuſtellen. Es iſt intereſſant, die verſchiedenen Stufen dieſer Reaction zu verfolgen.

Der Anfang iſt bereits von den großen Theologen und Filoſofen der Vergangenheit gemacht worden. Bei Schleiermacher haben wir das bereits geſehen. Auch Schelling und Hegel ſind in dieſe Richtung hineingekommen.

Schelling hat zwar in all' den Wandelungen, die er als Filoſof raſch hintereinander durchgemacht hat, im Ganzen immer die gleiche Stellung zum poſitiven Chriſtenthum der Kirche eingenommen, nämlich eine feindſelige; ſelbſt in ſeinen letzten, erſt vor Kurzem erſchienenen Schriften finden ſich wieder ebenſo ſcharfe Ausdrücke gegen daſſelbe, wie in ſeinen früheren Werken, und in dieſer Beziehung kann daher von einer Reſtauration der altkirchlichen Dogmatik bei ihm keine Rede ſein; aber er iſt durch die

Form, wie durch den Inhalt ſeiner ſpäteren Filoſofie der Urheber geworden all' der Fantaſtereien und verworrenen Tiefſinnigkeiten, durch deren Hülfe Theologen und Filoſofen — von katholiſcher Seite Baader und Günther, von proteſtantiſcher z. B. Lange, Martenſen, Rothe — das Alte wieder aufzuputzen und künſtlich zu reſtauriren verſucht haben.

Schon die Form ſeiner Filoſofie, ſeine wiſſenſchaftliche Methode ſetzt die ſubjective Willkühr an die Stelle der Zucht des objectiven Gedankens; das Vermögen, mit dem er filoſofirt, iſt nicht das allen Menſchen gemeinſchaftliche Denken, ſondern die unmittelbare intellectuelle Anſchauung, die ihre Nothwendigkeit nicht in der allgemeinen Natur des Denkens, ſondern in den perſönlichen Einfällen des filoſofirenden Subjects hat; ſeine intellectuelle Anſchauung iſt Sache einer beſonderen Begabung, ſeine Filoſofie iſt viſionäre Genialität, zu welcher nur beſonders organiſirte Sonntagskinder Zugang haben; es iſt, wie A. Ruge ſich treffend darüber ausgedrückt hat, die Genialität des Denkens in dem übeln Sinn, daß ſeinen Einfällen weder der Urheber noch die Anderen vertrauen, vielmehr immer wieder darüber hinaus ſind, ſobald ſie ſie ausgeſprochen. Dieſe Willkühr, welche ihre ſubjectiven Liebhabereien und Fantaſien der Welt als vernünftige Gedanken anbietet, ohne eine andere Gewähr für ihre Wahrheit, als das eigene Meinen, werden wir als einen gemeinſamen Zug der reactionären Theologie der neueſten Zeit antreffen. Auch den Inhalt der ſpäteren Schelling'ſchen Filoſofie hat die letztere weſentlich für ihre Zwecke ausgebeutet. Schellings Fantaſien über einen aus dem Unvollkommenen zum Vollkommenen ſich entwickelnden Gott, der theils durch ſeine eigene Natur, den dunkeln, ſeinem Bewußtſein vorausgehenden Grund, theils durch die Welt außer ihm beſchränkt iſt, von einem Präexiſtenzzuſtand der menſchlichen Seelen, von der intelligibeln, vorzeitlichen That, von welcher der jetzige geiſtige und leibliche Zuſtand des Menſchen bedingt iſt, von einem vorzeitlichen Sündenfall, durch welchen der

Menſch in einer dem jetzigen Leben vorausgehenden Periode ſich für die Sünde entſchieden hat, und dieſen Makel nun an ſich trägt als einen durch eigene Kraft nicht zu tilgenden, von einer Wanderung der Seelen, in welcher dieſelben, je nachdem ſie die Selbſtheit abgelegt, entweder auf höhere Sterne verſetzt, oder von Materie trunken an noch tiefere Orte verſtoßen werden, als die Erde ſchon iſt — als wäre es nicht nach der Kopernikaniſchen Weltanſicht überhaupt abgeſchmackt, von höher und tiefer liegenden Orten in der Welt zu reden — alle dieſe und andere Fantaſien, die in unſerer Erfahrung nicht den mindeſten Grund haben, ſpuken ſo oder anders in den meiſten dogmatiſchen Werken unſerer ſpekulativen Theologen.

Indem Schelling den ſicheren Boden der Erfahrung und der nüchternen Forſchung verläßt, den beſonders Kant ſo entſchieden für die Filoſofie erobert hat, indem er das Trunkene und Fantaſtiſche liebt, iſt er reactionär gegen den lichten klaren Geiſt der neueren Wiſſenſchaft und Viele ſeiner Schüler unter den Naturforſchern, wie unter den Theologen ſtehen durch ihren Cultus des Teufels, durch ihre Vorliebe für die Nachtſeiten und Dämonenwelten in einem entſchiedenen Gegenſatz zu dem „Idealismus eines Kant, Schleiermacher, Hegel, die durchaus den Glauben an Gott verkündigen, an den Geiſt des Lichts, unſer klar angeſchautes Ideal, das ſich in der Form der reinſten Menſchlichkeit offenbart.“

Aber auch Hegel konnte ſich vom Strom der Reaction nicht ganz freihalten, obgleich er den Namen des Reſtaurationsfiloſofen lange nicht in dem Maße verdient, wie man ihn ſeit einer Reihe von Jahren damit überſchüttet hat, und der Verſuch, den vor Kurzem R. Haym in Halle in ſeinem Buche „Hegel und ſeine Zeit“ gemacht hat, ihn als politiſchen und filoſofiſchen Reactionär vom trübſten Waſſer darzuſtellen, als Ungerechtigkeit zurückzuweiſen iſt.

Indem Hegel beſtrebt war, die ganze Welt und die Menſchengeſchichte insbeſondere als die Entwicklung und Darſtellung der Ver-

nunft zu begreifen und im Einzelnen nachzuweiſen, war ihm Nichts ſo ſehr zuwider, als die Neigung des einzelnen Menſchen, die ganze Welt und die Geſchichte der Menſchen, ihre ſtaatlichen und religiöſen Einrichtungen nach den beſchränkten Begriffen ſeiner individuellen Vernunft zu meiſtern, anſtatt ſich der allgemeinen Vernunft, wie ſie ſich in der Familie, im Staat, in der Kirche einen objectiven Ausdruck verſchafft hat, hinzugeben und ſie zu begreifen; jenes erſchien ihm als Unwiſſenheit, Anmaßung, ſubjective Willkühr, unberechtigtes Geltendmachen der Individualität; ſich hineinzuleben mit Liebe und Hingebung in die öffentliche Vernunft, wie ſie ſich äußert in der geltenden Sitte, in dem ſtaatlichen und kirchlichen Leben, das erſchien ihm als die höchſte Sittlichkeit. Darum war ihm der gewöhnliche theologiſche Rationalismus ebenſo verhaßt, als der ordinäre politiſche Liberalismus, weil beide die beſtehenden Mächte des Staates und der Kirche nur meiſtern und nach ein paar fertigen Verſtandesbegriffen darüber raiſonniren, anſtatt ihre relative Vernünftigkeit zu begreifen. Dieſe ſtrenge Betonung der objectiven Mächte des Lebens war ganz am Platz gegenüber der diſſoluten Romantik jener Zeit und den Ausläufern des Rationalismus, welche die im Proteſtantismus enthaltene Berechtigung der Subjectivität auf die Spitze trieben und einem zügelloſen Selbſtgenuß des Individuums huldigten; daß Hegel ſeine Zeit in die herbe Zucht des Gedankens nahm und an das Individuum die Anforderung ſtellte, ſeine Gedanken und Wünſche an das Allgemeine, Vernünftige und Wahre hinzugeben, um in dieſer Hingabe über die Einfälle der zügelloſen Fantaſie und über den inhaltloſen eudämoniſtiſchen Selbſtgenuß hinauszukommen, gehört zu den bleibenden Verdienſten Hegel's.

Aber freilich die Manier, mit der Hegel die Vernünftigkeit alles Wirklichen nachzuweiſen ſucht, iſt im Allgemeinen zu raſch und zu unkritiſch; er begnügt ſich ſo häufig damit, irgend eine geſchichtliche Erſcheinung, ſei's das Syſtem eines Filoſofen, oder ein kirchliches Dogma, oder ein geſchichtliches Factum untergebracht zu ha-

ben unter irgend einen von den Vernunftbegriffen, die er als die weltbewegenden Mächte anſieht; dabei überſieht er aber vielfach den Unterſchied zwiſchen der filoſofiſchen Idee und der zeitlichen Form, in welcher ſie da und dort aufgetreten iſt, und läßt das Hiſtoriſche, ohne es kritiſch zu ſichten und in der ganzen Breite ſeiner Zufälligkeiten und eigenthümlichen Erſcheinungen zu erforſchen, mit dem ſpekulativen Gedanken zuſammenfallen. Einige Beiſpiele werden dieß deutlicher machen.

Die Filoſofie hat die Idee von der weſentlichen Einheit Gottes und des Menſchen entdeckt; dieſelbe Idee ſpricht die Kirche in ihrer Lehre von Chriſtus aus, indem ſie die göttliche und menſchliche Natur in ihm vereinigt ſieht, folglich iſt — ſo lautet der Schluß Hegel's — die Filoſofie und die Theologie in dieſem Punkte einig. Dabei wird einmal das Zuſammenfallen der filoſofiſchen Idee mit dem geſchichtlichen Individuum, Chriſtus, einfach vorausgeſetzt, anſtatt durch eine Prüfung der Berichte über daſſelbe bewieſen zu werden, ſodann wird der ungeheure Unterſchied zwiſchen der kirchlichen Chriſtologie und der filoſofiſchen Idee zu gering angeſchlagen. Der Glaube an einen vom Himmel herabgeſtiegenen Gott, in welchem die göttliche Natur mit allen ihren Eigenſchaften, mit der Allmacht, der Allwiſſenheit u. ſ. w. verbunden iſt mit einer vollſtändigen menſchlichen Natur, iſt doch himmelweit verſchieden von der filoſofiſchen Theorie über einen Menſchen, der ſich mit Gott einig weiß.

Aehnlich iſt's mit der kirchlichen Dreieinigkeitslehre. Die altkirchliche Dogmatik unterſchied in der Einen Gottheit drei Perſonen; nun findet auch die Filoſofie, daß Gott nicht ſei das unterſchieds- und beſtimmungsloſe Sein, ſondern daß er ſich von ſich ſelbſt unterſcheide, indem er aus ſeinem Weſen heraus eine endliche Welt ſetze, daß er aber in dieſem Unterſchied doch bei ſich ſelbſt ſei; was hindert zu ſagen: Gott in ſeinem reinen, an ſich ſeienden Weſen = Vater, Gott in ſeinem Unterſchied von ſich = Sohn,

Gott in der unendlichen Einheit mit ſich = heiliger Geiſt? Folglich iſt Filoſofie und Theologie in dieſem Cardinaldogma einig. Dabei wird wieder die himmelweite Entfernung dieſer filoſofiſchen Trinität von der kirchlichen überſehen oder wenigſtens viel zu gering angeſchlagen.

So konnte Hegel ſich und Andere eine Zeit lang überreden, daß er der Reſtaurator des Lutherthums, der Neubegründer der altkirchlichen Dogmatik ſei. Eine Zeit lang glaubte das die halbe Welt und der welterſchütternde Kampf, den die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts gegen die Kirchenlehre heraufbeſchworen hatte, ſchien zum Vortheil der Kirche, wie der Filoſofie endlich für immer beendigt zu ſein durch die ſogenannte Hegel'ſche Orthodoxie.

„Es waren ſchöne, hoffnungsreiche Friedenstage für die Theologie, mit welchen das vierte Jahrzehent unſeres Jahrhunderts ſich eröffnete. Dem langen Hader zwiſchen Filoſofie und Religion ſchien durch Verſchwägerung beider Häuſer ein glückliches Ziel geſetzt, und das Hegel'ſche Syſtem wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu deſſen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Parder bei den Böcken liegen ſollten. Weltweisheit, die ſtolze Heidin, unterwarf ſich demüthig der Taufe und legte ein chriſtliches Glaubensbekenntniß ab, wogegen der Glaube ſeinerſeits keinen Anſtand nahm, ihr das Zeugniß vollkommener Chriſtlichkeit auszuſtellen, und ſie der Gemeinde zu liebreicher Aufnahme angelegentlich zu empfehlen. Heiteren Muthes ließ jetzt die theologiſche Jugend die Natter des Zweifels ſich um Kopf und Buſen ſpielen, des Beſitzes der Zauberformel gewiß, ſie zu bannen, und ſelbſt in den Kreiſen eifernder Rechtgläubigkeit erblickte man Wendungen und Waffen, die aus den Uebungsplätzen und Rüſtkammern der Filoſofie entlehnt waren.“

Mit dieſen Worten hat Strauß die an theologiſchen Illuſionen

ſo fruchtbare Zeit der Hegel'ſchen Orthodoxie geſchildert. Wie unwahr, gemacht und künſtlich dieſe Reſtauration war, liegt auf der Hand. Dieſer Filoſofie, die den Anſpruch machte, alles Wirkliche zu begreifen, fehlte eben vielfach der geſunde Sinn für das Wirkliche; die graue Theorie und der logiſche Begriffsformalismus galt mehr, als „des Lebens goldner Baum,“ man begnügte ſich, „grau in grau gemalt,“ d. h. alles Wirkliche begriffen und den vernünftigen Kern herausgefunden zu haben, und aus dieſer intellectuellen Befriedigung floß von ſelbſt ein mit den gegebenen Zuſtänden zufriedener Quietismus, eine Gleichgültigkeit gegen das praktiſche Leben und ſeine Aufgaben.

Aber dieſer faule Friede zwiſchen Theologie und Filoſofie und die harmloſe Befriedigung in dem Genuß der Früchte der Reſtauration ſollte nicht lange dauern. Der Löwe, mit deſſen Mähnen man ſo ruhig geſpielt hatte, ſprang endlich wüthend auf und brüllte, wie wenn ihm ſeine Jungen geraubt worden wären. Der Geiſt Hegel's ſelber war es, der, von jüngeren Schülern richtiger verſtanden und in ſeinem treibenden Fortſchrittsgedanken flüſſig gemacht, der bisher gehegten Illuſion ein Ende mit Schrecken bereitete. Strauß ſtand auf und verflüchtigte in ſeinem „Leben Jeſu“ die ganze geſchichtliche Grundlage der chriſtlichen Kirche in einen mythiſchen Nebel, in welchem keine einzige Geſtalt mehr deutlich zu erkennen war, und bald darauf machte er in ſeiner Kritik der chriſtlichen Glaubenslehre nicht bloß die Kerngedanken Hegel's, ſondern das ganze reiche Erbe der proteſtantiſchen Wiſſenſchaft des letzten Jahrhunderts flüſſig, um beides gegen die Kirche zu wenden; es wurde der Kirche die Bilanz gezogen und vor den Ohren der ganzen Welt ihr Falliment ausgerufen; die chriſtliche Kirche ſollte wie ein ausgeſchäzter Schuldner aller Ehren und Rechte beraubt werden. Ja, nicht genug! Feuerbach proklamirte: „es iſt keine Religion, die Religion iſt nur eine ſonderbare Selbſttäuſchung des Menſchen, der ſein Ich zweimal ſetzt, als ein dieſſeitiges und jen-

ſeitiges; ſtreichet das imaginäre, jenſeitige Ich, Gott geheißen und laſſet das dieſſeitige leben," und der Refrain dazu wiederholte ſich in allen Tonarten in den Gedichten des „jungen Deutſchlands": Reißt die Kreuze aus der Erden, und: Fluch dem alten Gott!

Dieſe maßloſen Ausſchreitungen der Wiſſenſchaft, die ſo vielfach in das praktiſche Leben übergingen, konnten nicht verfehlen, eine ebenſo maßloſe Reaction hervorzurufen. Die fallit erklärte Kirche in dem richtigen Gefühl, Schätze zu beſitzen, die keine Wiſſenſchaft und Aufklärung dem Volke verſchaffen kann, ſtand in den Meiſten ihrer Diener auf und rief ihren Gliedern zu: „Seht da die Früchte dieſer modernen Wiſſenſchaft und Aufklärung! ſie rühmen ſich, die einzig wahren Ausleger der Gedanken zu ſein, von welchen die theologiſche und filoſofiſche Wiſſenſchaft des letzten Jahrhunderts geleitet worden iſt; wir zweifeln nicht daran, daß ſie es ſind, aber eben darum kehret mit uns um zum alten, unverfälſchlichen Glauben der Väter, zur einen und reinen Lehre der Kirche!"

Zwar wurden die Fehler der Straußiſchen Kritik des Lebens Jeſu von den auf ihn folgenden beſonneneren Kritikern verbeſſert; man unterſuchte gründlicher die äußeren Zeugniſſe der alten Kirche über die neuteſtamentlichen Schriften; man gewann feſte, hiſtoriſche Anhaltspunkte, von denen man für die Betrachtung des Urchriſtenthums ausgehen konnte; man ſuchte zu der Anſchauung der Perſönlichkeit Chriſti durchzudringen, wie ſie als geſchichtlich den verſchiedenen Berichten zu Grunde liegen muß, man forſchte nach dem treibenden Princip des chriſtlichen Lebens und Geiſtes, wie es ſich in allen Lebenserſcheinungen des Chriſtenthums und beſonders auch in der urchriſtlichen Literatur ausſpricht, man ſah die Gegenſätze, die daſſelbe gleich im Anfang hervorgerufen hatte und aus denen ſich zum Theil die Differenzen in den urchriſtlichen Schriften erklären laſſen, kurzum: die Kritik iſt ſeitdem viel gründlicher und eben deßwegen conſervativer geworden, und die bloß mythiſche Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte iſt überall verſchwunden. Und doch hat die

Kirche im Ganzen das tiefe Mißtrauen gegen dieſe kritiſche Erforſchung der heiligen Bücher nicht aufgegeben. Freilich ging auch jetzt noch das Aufräumen gar überraſchend ſchnell, ein Stein folgte in jähem Sturz dem andern, und was die Kritik noch ſtehen ließ — bei näherer Betrachtung vielleicht ſolid und mächtig genug, eine lebensvolle Kirche darauf zu gründen — mußte doch den, der ihre vernichtenden Hammerſchläge vernahm, an das Wort des Dichters erinnern: „noch Eine hohe Säule zeugt von verſchwundener Pracht, auch dieſe, ſchon geborſten, kann fallen über Nacht.“ Sodann waren die Männer dieſer Richtung zu einem guten Theil der Kirche entfremdet oder zeigten wenigſtens kein Beſtreben, mit den Ergebniſſen ihrer Kritik der Kirche zu dienen, ſuchten nicht nachzuweiſen, wie auf dieſen Grundlagen eine chriſtliche Kirche, d. h. eine Gemeinſchaft an Chriſtus glaubender Menſchen möglich ſei. Unter ſolchen Umſtänden kann es nicht befremden, wenn der größere Theil derjenigen, denen die Kirche am Herzen lag, ſich von der ungläubigen Kritik wegwandte, und ſich einfach an das Wort Gottes, authentiſch und inſpirirt nach altem Glauben, zu halten ſuchte.

Zu dem gleichen Reſultat drängte auf anderen Wegen die ſogenannte Vermittlungstheologie hin, die, mehr an Schleiermacher ſich anlehnend als an Hegel, die ſubſtanziellen Grundgedanken des altkirchlichen Dogmas mit dem neueren Denken zu vermitteln ſuchte. Die Meiſten der neueren Theologen gehören zu dieſer Richtung; in ihren Reſultaten weichen ſie ſehr von einander ab, Jeder hat wieder ſeine eigene Dogmatik, aber Einen Grundfehler hat dieſe ganze Theologie gemein: ſie leidet an dem inneren Widerſpruch: einerſeits in der Weiſe der neueren Wiſſenſchaft die Religion abzuleiten aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes — des Gefühls oder des frommen Bewußtſeins, oder des Gewiſſens, oder wie ſie nun das Organ der Religion nennen mögen —, wodurch ſich dieſe Theologie weſentlich unterſcheidet von der Orthodoxie, welche die Religion betrachtete als etwas dem Menſchen von außen her, durch

die Bibel und Kirche, Ueberliefertes, zu welchem der menſchliche Geiſt ſich nur aufnehmend verhielt, auf der anderen Seite aber doch wieder im Sinne der alten Orthodoxie die Bibel zu behandeln als die unbedingte Norm unſeres Glaubens und Denkens, alſo die modernen Vernunftbegriffe beizubehalten und doch von den Vorſtellungen der Bibel kein Stück fahren zu laſſen. Hiedurch entſteht der Schein ebenſo großer Wiſſenſchaftlichkeit, als Gläubigkeit, aber es iſt nur der Schein von beiden; anſtatt der Wiſſenſchaft ſo vielfach Willkühr und ſubjective Liebhaberei, ein wunderliches Gemiſch moderner Weltanſichten und überlieferter Vorſtellungen, bei welchem die Einheit der Anſchauung und die Klarheit der Begriffe verloren geht; anſtatt der Gläubigkeit ein ebenſo willkührliches Spielen mit der Bibel, wobei man meint, zu glauben, wie ſie, während man, genauer betrachtet, etwas ganz anderes untergeſchoben hat.

Ich habe mich hierüber an einem andern Orte (Sonntagabend 1858 Nr. 32) ſo ausgeſprochen: „Vorſtellungen und Anſchauungen der Bibel, die auf dem Boden der religiöſen Fantaſie gewachſen ſind, und auf dieſem Boden immer eine gewiſſe Wahrheit behalten, verſetzt man in ein ganz anderes Erdreich, auf dem ſie ihr natürliches, geſundes Ausſehen verlieren, indem man ſie durch die Vernunftbegriffe einer ganz anderen Zeit zu halten und zu rechtfertigen ſucht; Pflanzen, die in ihrem natürlichen Wuchſe ſich prächtig ausnehmen, beſchneidet man mit der franzöſiſchen Scheere und bindet ſie an lakirte, mit neumodiſchen Farben angeſtrichene Pfähle, die nicht zu ihnen paſſen. Mit andern Worten: was die Bibel in religiöſer Unmittelbarkeit, in naiver, fantaſievoller, kindlicher Weiſe ausſpricht, aus dem macht der nüchterne Verſtand der Theologen ein Gebäude von Vernunfterkenntniſſen und legt dadurch nicht bloß einen falſchen Maßſtab an die Bibel, indem er ein Buch voll unmittelbaren religiöſen Lebens in ein Handbuch der Logik, der Filoſofie, der Theologie u. ſ. w. verwandelt, ſondern er verpfuſcht und

mißhandelt auch die Begriffe der Vernunft, indem er dieſelben nur ſo weit gelten läßt, als ſie mit den Vorſtellungen der Bibel in Uebereinſtimmung gebracht werden können. Und dieſes heilloſe Schwanken zwiſchen Bibel- und Vernunftglauben, bei welchem man es nie, weder zu einem freudigen, herzhaften Glauben, noch zur Klarheit und Uebereinſtimmung des Denkens bringt, nennt man in der Sprache Canaans „gläubige Theologie“ und diejenigen, welche aufrichtig genug ſind, zu ſagen: dieſe und jene Vorſtellungen der Bibel kann ich nun einmal nicht mehr theilen, und was ich nicht zu einem freien Eigenthum meiner innerſten Ueberzeugung machen kann, das kann für mich auch kein Gegenſtand meines religiöſen Glaubens werden, die nennt man Ungläubige.“

Ich will zur näheren Charakteriſtik dieſer Theologie einige Beiſpiele anführen, hergenommen aus den theologiſchen Schriften, welche von dieſer Richtung ausgegangen ſind. Leſen Sie zum Beiſpiel den Aufſatz Schenkel's in Gelzer's Monatsblättern: „das Wunder, ein Stein des Anſtoßes für die moderne Bildung,“ oder leſen Sie den Abſchnitt über das Wunder in der erſt in dieſem Jahre erſchienenen Dogmatik deſſelben Verfaſſers! Wenn mir irgend Einer der jetzt lebenden Menſchen in klaren, verſtändlichen Sätzen angeben kann, was Herr Schenkel über die Wunder meint, wie er dieſelben mit den neueren Vernunftbegriffen in Einklang bringt, wie weit er an ſie glaubt und wie weit nicht, dann will ich John Falſtaff heißen. Es wird ein Anlauf genommen zu einem reſoluten Glauben an die Wunder, dann kommt das moderne Denken und zerſtört wieder, was beim erſten Anlauf erobert war, und ſo geht es fort unter beſtändiger Declamation und Rhetorik, bis am Ende der Leſer die Ueberzeugung gewinnt: für den Mann iſt das Wunder ſelber der größte Stein des Anſtoßes; es iſt nur ein Scheinglaube, ein gemachter, erzwungener, erkünſtelter Glaube.

Wunder, ſagt Schenkel, kommen nur auf dem Gebiet der Offenbarung vor, in ſolchen Zeiten, da die ſchöpferiſchen Kräfte einer

höheren Welt in dieſe irdiſche Welt hereingreifen, um neue religiöſe Anfänge zu begründen, d. h. mit anderen Worten: auf dem Boden des alten und neuen Teſtaments. Jeder Primaner kann Herrn Schenkel die bodenloſe Willkühr einer ſolchen Behauptung nachweiſen. Schon die heilige Schrift ſelber erzählt Wunderthaten ſolcher Menſchen, die nicht entfernt Träger der Offenbarung geweſen ſind (vergl. z. B. die ägyptiſchen Zauberer und die falſchen Propheten), die alten Schriftſteller der Griechen und Römer erzählen uns Wunder genug, welche die frappanteſten Parallelen zu den in der Bibel erzählten Wundern bilden, die katholiſche Kirche hatte Wunder zu allen Zeiten, die zu einem großen Theil viel beſſer bezeugt ſind als diejenigen der heiligen Schrift — ſo bezeugt der Kirchenlehrer Auguſtinus eine ganze Reihe von Wundern aus ſeiner Zeit, an die kein Proteſtant glaubt. Woher weiß alſo Herr Schenkel, daß nur die in der Bibel erzählten Wunder wirklich geſchehen ſind? Aus dem Gewiſſen — ſagt Schenkel, als ob das Gewiſſen darüber entſcheiden könnte, ob durch den Schatten des Petrus oder durch das Schweißtuch des Paulus Kranke geheilt worden ſind! In „heilsgeſchichtlichen“ Zeiten ſind Wunder nothwendig, weil die Sinnlichkeit der Menſchen ſo groß iſt, daß ſie ohne ſolche ſichtbare Zeichen an die Kräfte einer höheren Welt nicht glauben würden, ſagt Schenkel. Die alte Fraſe, mit der ſchon der frühere Supranaturalismus ſeinem inneren Unglauben an die Wunder den Schein des Glaubens geben wollte! Zeigt nicht die Geſchichte Chriſti ſelber das Gegentheil dieſer Behauptung? ſieht man nicht aus jedem Blatt des Evangeliſten Johannes, daß, je mehr die Wunderthaten Chriſti ſich ſteigern, auch der Unglaube ſich ſteigert und Chriſtus am Ende trotz allen ſeinen Wundern von Volk und Prieſtern verlaſſen wird? Und warum geſchehen jetzt keine Wunder, wo es doch wahrhaftig um der Sinnlichkeit der Menſchen willen ſehr nothwendig wäre? Warum rüſtet Gott die Miſſionäre nicht mit Wunderkräften aus, um die Sinnlichkeit der Heidenwelt zu brechen?

Sie ſehen: es iſt nichts als grundloſe Willkühr, auf die unſer Theologe ſeine Sätze gründet, und doch werden ſolche Fantaſtereien der Theologen von vielen Seiten als rettende Thaten begrüßt und man rühmt die großen Verdienſte der gläubigen Wiſſenſchaft um die Rettung des Glaubens.

Weil ich einmal an Herrn Schenkel bin, will ich Ihnen noch aus einem anderen Beiſpiel ſeiner Dogmatik zeigen, wie ſehr dieſe Theologie durch ihre großen Künſte die natürliche Anſchauung der Dinge verliert. Schenkel behauptet, Chriſtus ſei der Mittelpunkt der recht ausgelegten Schrift und die kanoniſche Bedeutung eines Buches richte ſich darnach, ob es eine nähere oder entferntere Beziehung auf die Perſon Chriſti habe. Nun wird zwar, wer die Sache natürlich und ohne theologiſche Künſte betrachtet, in den kanoniſchen Büchern des alten Teſtaments ebenſo wenig, als in den ſogenannten apokryphiſchen (Buch Judith, Weisheit, Tobias, Sirach, Baruch u. ſ. w.) eine unmittelbare und eigentliche Beziehung auf die Perſon Chriſti finden, oder wenn er eine findet, in den einen ſo gut als in den anderen, und die Sammlung dieſer Bücher, ſowie ihre Unterſcheidung in kanoniſche und apokryphiſche hat jedenfalls ohne Rückſicht auf den Maßſtab, den Herr Schenkel erſt zu ihnen heranbringt, Statt gefunden. Alſo ſchon das iſt theologiſche Künſtelei, einen den Verfaſſern, wie den Sammlern dieſer Schriften fremden Maßſtab an ſie anzulegen, anſtatt ſie aus ſich ſelbſt, aus ihrer Zeit als den natürlichen Ausdruck des jüdiſchen Volksgeiſtes zu erklären. Aber ſehen Sie nun, wie Schenkel mit einzelnen Büchern zurecht kommt. Alſo Chriſtus der Mittelpunkt der ganzen Schrift. Wo iſt in dem Hohen-Lied, dieſem rein weltlichen Liebesgedicht, das in den reizendſten Liebesſcenen die Liebe Salomo's zu einem Landmädchen und ſeinen geſcheiterten Verſuch ſchildert, daſſelbe in ſeinen Harem zu ziehen und ihrem Liebſten abwendig zu machen — wo iſt in dieſem Buche eine Beziehung auf Chriſtus? Schenkel weiß ſie zu finden: das Hohe-Lied iſt eine

Verherrlichung der keuschen ehelichen Liebe und darum eine Weissagung auf Christus, weil die Ehe erst durch Christus die höchste Weihe erhalten hat.

Wo möglich noch schwieriger scheint die Beziehung auf Christus in dem Buche Esther nachgewiesen werden zu können. Schenkel findet, daß dieses Buch auf der äußersten Linie des heilsgeschichtlichen Kreises stehe; kommt ja in dem ganzen Buche nicht einmal der Name Gottes vor und fehlt ihm überhaupt jedes religiöse Element. Schenkel weiß sich zu helfen. Im Buche Esther stellt sich die hochmüthigste Selbstüberschätzung und ein nahezu blinder Fanatismus gegen die Heidenvölker dar; da nun in Christus die unheilige Welt wirklich gerichtet ist, so hat der im Buche Esther gepriesene Haß gegen das heidnische Volksthum eine typische Beziehung auf Christus. Kann man den wahren Thatbestand noch kolossaler auf den Kopf stellen, als es hier geschehen ist? Muß man nicht gerade den umgekehrten Schluß ziehen: weil in Christus die alle Menschen, auch die Heiden erlösende Liebe erschienen und der fanatische jüdische Partikularismus in ihm gerichtet ist, so steht das Buch Esther mit seinem blinden Fanatismus im entschiedensten Gegensatz zum Christenthum? Aber das Buch Esther ist eben von der Kirche als kanonisches Buch adoptirt, und der Mittelpunkt der ganzen Schrift ist die Person Christi. Gebt mir Goethe's Werther, gebt mir Heine's Reisebilder, ich will an Schenkel's Hand die unmittelbarste Beziehung auf Christus nachweisen. Dieß sind nur einzelne Beispiele aus Schenkel's Dogmatik, aber das ganze Buch von A bis Z, diese ganze Restaurationstheologie trägt den Stempel der Künstelei, der fantastischen, das Einfachste verkehrenden Willkühr, der inneren Unwahrheit.

Nehmen wir ein anderes Stück aus der Bibel: die Vorstellung des Teufels und der Dämonen. Die ganze hier in Frage stehende Theologie hat den Teufel wieder restituirt und in seine alten Rechte eingesetzt, offenbar nicht darum, weil die gegenwärtige

Erfahrung und die denkende Betrachtung der Welt zu dieſer Vorſtellung nöthigte, ſondern weil ſie einmal einen Beſtandtheil der Bibel ausmacht, und dieſe die unbedingte Glaubensnorm für den Proteſtanten ſein ſoll. Aber glaubt man denn nun wirklich an den Teufel der Bibel?

Hier hat er ein eigenes Reich als der Fürſt der Finſterniß und Legionen von böſen Geiſtern ſtehen ihm zu Gebot. Er hat eine eigene Wohnung, die Hölle, aber die ganze Welt ſteht ihm offen; er wandelt auf Erden, wie ein brüllender Löwe (1. Petr. 5, 8), den ganzen Luftraum erfüllen ſeine Diener (Eſeſ. 2, 2. 6, 12), beſonders in Einöden und Wüſten halten ſie ſich gerne auf, wo ſie legionenweiſe ihr Unweſen treiben und Menſchen und Vieh gefährden (Matth. 8, 28—32). Der Teufel iſt der Fürſt dieſer Welt; der Menſch hat fortwährend einen Kampf gegen die von allen Seiten auf ihn eindringenden böſen Geiſter zu beſtehen; das Uebel in der Welt, beſonders auffallende Krankheiten und Gebrechen ſind vom Teufel verurſacht; ja ganze Schaaren von Dämonen können im Leibe eines Menſchen Wohnung machen und ihn ſo gänzlich einnehmen, daß ſie ſeinen menſchlichen Willen unterdrücken und ſeine menſchlichen Organe ganz als die ihrigen gebrauchen. Das ſind die Beſeſſenen, und die Kunſt, Teufel auszutreiben, macht eine der Hauptthätigkeiten des apoſtoliſchen Berufes aus; Faſten und Beten ſind die Hauptmittel, um ihrer Meiſter zu werden.

Ich frage: wo ſind unter uns die Theologen, die an alle dieſe Beſtandtheile des bibliſchen Teufelglaubens noch glauben? die in einem Epileptiſchen einen vom Teufel Beſeſſenen ſehen, die aus einem Tauben oder Stummen durch Faſten und Gebet den Teufel austreiben? welche die ſittlichen Kämpfe, die wir zu beſtehen haben, nicht aus unſerem eigenen Inneren, ſondern aus den Einwirkungen der Dämonen in der Luft ableiten? Nirgends ſind dieſe Theologen und doch gibt man ſich fortwährend den Schein, als unterwerfe man ſeine Vernunft in allen Stücken der Bibel und

behandle ſie in altproteſtantiſcher Weiſe als unbedingte Glaubensnorm.

Rothe will in ſeiner „Ethik“ eine Glaubenslehre, eine theologiſche Weltanſchauung aus dem religiöſen Bewußtſein, aus dem frommen Gefühl ableiten, indem er dasjenige, was in unſerem religiöſen Bewußtſein enthalten ſei, entwickle, und zur Einheit eines Syſtems verbinde: freilich dieſe ganze Operation iſt nur Schein; denn er entwickelt aus dem frommen Bewußtſein nur heraus, was er ſchon vorher hineingelegt hat, nämlich einige Ideen der Neu-Schellingiſchen Gnoſis; aber nun ſtellt er an dieſe ſcheinbar aus dem frommen Bewußtſein ohne Gebrauch der Bibel herausgeſponnene Weltanſchauung den Anſpruch, daß ſie in allen Stücken mit der Bibel übereinſtimmen müſſe, ſonſt ſeien bei der Analyſe des frommen Bewußtſeins Fehler gemacht worden. Dieſe Forderung, an ſich ſchon ſonderbar genug, iſt nun aber von Rothe nicht ausgeführt worden. So redet er von den Dämonen nur als von möglichen. Kann man das den ſo beſtimmten Anſichten der Bibel gegenüber, wenn man mit der behaupteten Unterwerfung ſeiner Anſichten unter die Bibel Ernſt machen will? Iſt es ſo ganz gleichgültig für unſere ſittliche Aufgabe, ob man wider das Böſe oder zugleich auch den Böſen kämpft, gegen verkehrte Principien oder gegen gefallene Geiſter, gegen ſchlechte Geſinnungen oder zugleich auch gegen dämoniſche Eingebungen und Verſuchungen? Ferner: iſt es ſo ganz gleichgültig, ob man unter der Hölle einen Ort für den Teufel und ſeine Verdammten verſteht, oder aber hinterliegende Oertlichkeiten der Welt, in welchen die Seelen der Verſtorbenen ein pflanzenartiges Traumleben führen, Oertlichkeiten, die zwar nicht räumlich, und doch auch nicht ganz unräumlich zu denken ſind, wie Martenſen in ſeiner Dogmatik erklärt? Derſelbe Martenſen ſieht in der Kindertaufe eine Einpflanzung der göttlichen Gnade in den noch nicht vom Bewußtſein ergriffenen Naturgrund des Menſchen, in ſeine Leiblichkeit, wodurch der Menſch nicht nur pſychologiſch,

ſondern auch organiſch mit Chriſtus verbunden und ihm einverleibt wird. Wo ſteht im ganzen neuen Teſtament auch nur ein Wort von einer ſolchen Wirkung des Taufwaſſers und wo iſt in unſerer religiöſen Erfahrung auch nur eine Spur davon zu entdecken? Man kann Niemand verwehren, ſeinen Fantaſtereien nachzuhängen, aber man ſoll dann nicht ſagen, man mache die Bibel zur unbedingten Norm ſeines Denkens, wenn man ſeine Privatliebhabereien höher ſtellt, als ihr Wort. Ich habe nicht viel mit Feuerbach zu ſchaffen, aber darin hat er Recht, wenn er den Schein als das Weſen der neueren Theologie bezeichnet.

Wenn dieſe Theologie ſich vielfach in ein freies Verhältniß zur Schrift ſtellt, wenn ſie Schrift und Gottes Wort unterſcheidet, ſo ſoll wenigſtens ein Wort aus dem Munde Chriſti als abſolut bindendes Gotteswort betrachtet werden. Aber was thut ſie nun, wenn Chriſtus (Matth. 16, 28) erklärt, daß ſeine Wiederkunft in der Herrlichkeit ſeines Reiches noch zu den Lebzeiten ſeiner Jünger erfolgen werde, oder wenn er (Matth. 16, 28) den Untergang der Welt als einen unmittelbar nach der Zerſtörung Jeruſalems eintreffenden ſchildert, oder wenn er in der Bergpredigt durchaus jeden Eid verwirft? Die Theologie flüchtet ſich in ſolchen Fällen wieder zu ihren Künſten; ſo hat ſie für alle Fälle, wo profetiſche Worte nicht ſo eingetroffen ſind, wie ſie lauten, eine beſondere profetiſche Perſpective entdeckt, durch welche Dinge, die in der Wirklichkeit um tauſende von Jahren auseinander liegen, für das Auge des Profeten nahe zuſammenrücken, als wäre das etwas Anderes, als ein theologiſcher Eufemismus für: Irrthum und Täuſchung. Um der offenbaren Verwerfung des Eides durch Chriſtus auszuweichen, beruft man ſich auf den von Chriſtus ſelbſt abgelegten Eid, indem er vor Gericht auf die ihm vom Hohenprieſter vorgelegte Schwörformel geantwortet habe. Als ob damit die Stelle in der Bergrede widerlegt, oder in einem anderen Sinn verſtanden werden müßte! Hätte denn Chriſtus zu dem Hohenprieſter ſagen ſollen:

„ſtelle erſt deine Frage anders, und laß die Betheuerungsformel weg, denn ſie ſtreitet gegen meine Grundſätze, dann erſt kann ich dir antworten?“

Man könnte mit leichter Mühe aus allen dogmatiſchen Arbeiten dieſer Richtung eine Menge ſolcher theologiſchen Künſteleien anführen, aber das Geſagte wird genügen, um zu zeigen, daß ein fortwährendes Glaubenwollen und doch nicht Glaubenkönnen, ein durch immer neue Wendungen hervorgebrachter Schein der Unterwerfung unter die Schriftauctorität und doch dabei ſtets das willkührliche Gebahren der Subjectivität, kurzum: principloſe Halbheit der vorherrſchende Charakter dieſer ganzen Theologie iſt.

So ſchlecht demnach dieſe Theologie iſt, ſo bewährt ſich doch auch hier wieder die Wahrheit, daß das Leben hundertmal beſſer iſt, als die Theorie. Gerade dieſe Richtung pflegt mit vieler Wärme das religiöſe Leben in einer milden, verſöhnenden Weiſe; ſie glaubt an die weltgeſtaltende Macht des Chriſtenthums und iſt für Förderung praktiſch kirchlicher und humaner Zwecke, für Heilung der ſocialen Uebelſtände, die aus der Irreligioſität der Maſſen entſpringen, für Werke der helfenden Liebe außerordentlich thätig. Von ihr hauptſächlich iſt z. B. die innere Miſſion ausgegangen und gefördert worden mit der Abſicht, die Kräfte des Evangeliums wieder hineinzutragen in die der Religion und Kirche entfremdeten Maſſen und der vielfachen geiſtigen und leiblichen Verkümmerung des Volkes zu wehren; von ihr iſt beſonders auch die evangeliſche Allianz ausgegangen, die im vorigen Jahre in Berlin getagt hat, der, wenn auch noch dunkel und trübe, die ſchöne Abſicht zu Grunde liegt, die confeſſionellen Gegenſätze unter den Chriſten zu mildern und unter Allen, die „den Herrn Jeſum Chriſtum lieb haben,“ eine Union anzubahnen.

Aber allen dieſen ſchönen Unternehmungen hat ſich doch wieder der Fluch der kirchlichen Reaction und der theologiſchen Engherzigkeit an die Ferſen geſetzt. Der deutſche Kirchentag, der die

innere Mission zu seiner eigenen Sache gemacht hat, hat sich auf die Grundlage der confessionellen Bekenntnisse der Reformationszeit gestellt; die augsburgische Confession von 1530 hat er zu seinem Bekenntniß erhoben, und sich dadurch in einen Gegensatz gestellt gegen die ganze Entwicklung der neueren Theologie und Bildung, welche in ihren Anschauungen und Begriffen über die Zeit von 1530 längst hinaus ist. Damit ist aber zugleich der Kirchentag, der eine Vertretung der gesammten evangelischen Kirche darstellen wollte, und die innere Mission, aus der nach der anfänglichen Meinung die deutsche Volkskirche hervorgehen sollte, zum kirchlichen Clubb, zur theologischen Coterie geworden.

Auch die evangelische Allianz leidet an demselben Gebrechen; sie will Alle, die Christum lieb haben, vereinigen und trennt sie doch sogleich wieder durch den herbsten und engherzigsten Confessionalismus, den sie an die Spitze stellt, indem sie verlangt, daß Alle, die ihr beitreten, neun Sätze unterschreiben müssen, welche nichts Anderes sind, als eine ungeschickte Zusammenstellung und schlechte Formulirung der altorthodoxen Kirchenlehre. Gerade bei diesen Gelegenheiten hat sich die moderne Scheintheologie mit ihrer wissenschaftlichen Charakterlosigkeit in ihrer ganzen Blöße gezeigt. Eine Masse Theologen hat sich auf dem Kirchentag in Berlin 1853 unter das Banner der Augustana gestellt, obwohl sie, wie alle ihre Schriften und Reden beweisen, in keinem Stück der christlichen Lehre mehr mit derselben übereinstimmen; der Allianz haben sie mit Enthusiasmus beigewohnt, obwohl die Meisten, an die neun Sätze hingehalten, unheilbare Ketzer sind; selbst Ritter Bunsen ist dabei erschienen und verehrt worden, obwohl er kurz vorher alle Anhänger der neun Sätze in seinem „Zeichen der Zeit“ erschreckt und persiflirt hat. Bei der evangelischen Allianz in Berlin haben die Baptisten eine wichtige Rolle gespielt, und dieselben Theologen, welche kurz vorher auf einem Kirchentag die Baptisten von der Kirche ausgeschlossen hatten, haben in Berlin mit ihnen fraternisirt.

Das sind schlimme Zeichen der Zeit! Sie stellen Jedem, der sehen kann, unsere gegenwärtige theologisch-kirchliche Confusion und Halbheit vor Augen. Ein immer neues Ansetzen und Versuchen, aber kein Ausharren; ein athemloses Wandern von einer kirchlichen Unternehmung zur andern, aber stets wiederholte Enttäuschung nach dem ersten Enthusiasmus; viel Lärmen und Fraſen, aber meistens Schein. Man will bibelgläubig ſein und iſt in allen Stücken durch und durch modern; man unterſchreibt Bekenntniſſe, zu denen ſich Niemand bekennt; man ſtellt ſich unter das Banner einer Bekenntnißſchrift, von der die eigenen Meinungen ausdrücklich als Ketzerei gerichtet werden; man will Union und kann doch nicht laſſen von der Erzfeindin aller Union, von der engherzigen Confeſſion; 1854 ſchließt man die Baptiſten aus der deutſchen evangeliſchen Landeskirche aus, 1857 ſchließt man mit ihnen eine Allianz; heute ſpielt man unter einer Decke mit dem Pietismus und morgen jubelt man »den Zeichen der Zeit« von Ritter Bunſen zu.

Es iſt allerdings in tauſend Fällen wahr, was ein Schriftſteller geſagt hat: die Conſequenz führt zum Teufel, aber es iſt ebenſo wahr: die Halbheit iſt im Leben und in der Wiſſenſchaft vom Uebel; die Wiſſenſchaft verlangt klare, übereinſtimmende Begriffe und mit bloßem Dunſt läßt ſich die Menſchheit nicht lange leiten.

Es war daher unter ſolchen Umſtänden natürlich, daß eine Richtung überhand nahm, die für ihren Glauben etwas Feſtes und Greifbares verlangte, das nicht abhängig wäre von der ſubjectiven Willkühr der Einzelnen, eine Kirche, die abſolute Macht und Auctorität hätte über den Einzelnen, eine Lehre, göttlich normirt, deutlich formulirt und geſchützt gegen die Einfälle der wandelbaren Vernunft, einen Kultus mit einer objectiven, realen, vom Glauben des Subjects unabhängigen Gnadenwirkſamkeit. Dieſe Richtung, ſchon früher durch einflußreiche Männer, wie Hengſtenberg, vertreten, und im Gegenſatz gegen die ganze neuere Filoſofie und Bildung

mit Schärfsinn und Ausdauer geltend gemacht, hat besonders nach dem Jahr 1848 unglaublich viel Boden gefunden.

Nachdem die Revolution von 1848, von welcher alle in Staat und Kirche bestehenden Einrichtungen bedroht gewesen waren, niedergetreten war, regte sich bei den Bedrohten das natürliche Bedürfniß, die erschütterten Auctoritäten wieder zu befestigen und gegen die destructive Willkühr der Subjecte zu schützen; mit der politischen Restauration ging die kirchliche Hand in Hand. Daher jetzt der Versuch, den kirchlichen Geist wieder in derjenigen Form geltend zu machen, in welcher er noch nicht von der in Filosofie und Kritik sich geltend machenden Subjectivität berührt gewesen war, also zur alten Orthodoxie zurückzukehren; die ganze mehr als hundertjährige Thätigkeit der protestantischen Wissenschaft, den Glaubensinhalt entweder geradezu aus dem Wesen des menschlichen Geistes abzuleiten, oder wenigstens mit dem menschlichen Denken und Fühlen zu vermitteln, mußte jetzt als revolutionär erscheinen, als eine Anmaßung des Subjects, als ein Hochmuth der verdorbenen menschlichen Vernunft, das Gegebene, Göttlich-Wahre zu meistern, und man verlangte vollständige Umkehr der Wissenschaft. Die Kirche mit Macht und Auctorität über den Einzelnen wurde jetzt das Losungswort. Welche Kirche? Natürlich die lutherische; denn die reformirte Kirche, von Calvin und Zwingli begründet, ist durch und durch angesteckt von dem Gift der Subjectivität; der Rationalismus, der später die ganze Kirche verheert hat, ist besonders in Zwingli schon stark angelegt; im Abendmahl hat die reformirte Kirche nicht etwas real und objectiv Göttliches, das sich dem Subject anbietet, den wirklichen Leib Christi, sondern der Glaube des Subjects macht da Alles; die Kirchenverfassung ist demokratisch mit ihren Presbyterien und Synoden, die Kirche mit ihren Aemtern und Einrichtungen ist kein göttliches Institut, das über der Gemeinde steht, sondern ein Erzeugniß der Gemeinde, also abhängig von der subjectiven Willkühr der Individuen. Daher ist nur die lutherische

Kirche die wahre Kirche Christi. Also vor Allem die Lehr- und Lebensunterschiede zwischen beiden Kirchen genau hervorgehoben und dem Bewußtsein der Gemeinden, dem sie längst entschwunden waren, wieder scharf eingeprägt! Die Union, die besonders in dem großen, preußischen Staate durch mehrere fürstliche Cabinetsordern längst eingeführt war und lutherische und reformirte Gemeinden mit einander verschmolzen hatte, ist das größte Uebel und muß aufgehoben werden. Der Unterschied zwischen lutherisch und reformirt war längst fast vergessen, man betrachtete sich als die Eine evangelische Kirche im kirchlichen Leben, wie in der theologischen Wissenschaft. Das Alles sollte nun mit Einem Male ganz anders werden. Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten nannte man Mischehen, vor denen die strenggläubigen Pastoren anfingen, ihre Heerde zu warnen; die Heidenmission sollte streng confessionell werden, und man weigerte sich, Geld für die Basler Mission zu sammeln, weil diese aus den Heiden nur Christen aber keine Lutheraner mache; für die größte Sünde aber wurde die Abendmahlsmengerei, d. h. der Genuß des Abendmahls mit einer unirten, für Reformirte und Lutheraner berechneten Spendeformel angesehen; von den Reformirten verlangte man erst förmlichen Uebertritt, ehe man sie zum lutherischen Abendmahl zuließ; reformirte Pfarrfrauen, die an lutherische Pastoren verheirathet waren, sollten das Abendmahl nicht mehr aus der Hand ihrer Gatten empfangen dürfen, sie mußten die nächstgelegene reformirte Gemeinde aufsuchen. In einer altprotestantischen Stadt Baierns, welche eine reformirte Gemeinde in ihren Mauern hat, mit welcher die lutherischen Gemeinden seit Jahren im herzlichsten Einverständniß und besten Frieden lebten, erkrankte der reformirte Geistliche. In ähnlichen Fällen hatten seine lutherischen Amtsbrüder demselben immer in freundlich collegialer Weise ausgeholfen. Dießmal verweigerten sie die Aushilfe. Nur Einer war barmherziger Samariter genug und ließ sich endlich erbitten. Mit diesem Einen trug sich aber Folgendes zu. Die

Gattin deſſelben war reformirter Herkunft. Zwanzig Jahre hatte ſie mit ihrem Manne gemeinſam das heilige Abendmahl genoſſen und war nie gefragt worden: ob ſie die Gegenwart des Leibes Chriſti in reformirter oder lutheriſcher Weiſe denke? Mit Einem Male entſteht eine Bewegung. Es ergeht der Ruf: das Heiligthum wird durch eine Reformirte geſchändet. Die reformirte Gattin des lutheriſchen Geiſtlichen wird genöthigt, zur lutheriſchen Kirche in aller Form überzutreten. So wurde der Profanation des Altars ein Ende gemacht. Reformirte ſollten auch nicht als Pathen bei lutheriſchen Taufen geduldet werden. Die altlutheriſche Teufelentſagungsformel bei der Taufe ſollte wieder reſtituirt werden. Pathen werden vom Altar weggewieſen, wenn ſie dem Teufel nicht feierlich entſagen wollen; Prediger Bartholdi zu Röbel im Mecklenburgiſchen wurde trotz ſeiner anerkannten wiſſenſchaftlichen Tüchtigkeit und ſeelſorgeriſchen Treue vom Oberkirchenrath ſeines Amtes entſetzt, weil er ſich weigerte, die, zudem in ungeſetzlicher Form octroyirte, Teufelentſagungsformel bei der Taufe zu gebrauchen. Auch gegen die Univerſitäten wurde ein Sturm verſucht; lutheriſche Paſtoren excommunicirten förmlich Univerſitätsprofeſſoren, die ihnen mißbeliebig waren; die Lehrer auf lutheriſchen Univerſitäten ſollten ſtreng auf die lutheriſchen Symbole verpflichtet werden und Nichts lehren, was nicht durchaus mit denſelben in Einklang ſtände; erſt neulich wurde Profeſſor Baumgarten in Roſtock, ein Anhänger der „gläubigen“ Vermittlungstheologie, ſeines Amtes entſetzt.

Dieſer excluſive Lutheranismus wuchs, von einer großen Anzahl deutſcher Kirchenregierungen beſchützt, allmählig zu einer gefährlichen Macht heran. So wurde Kurheſſen über Nacht aus einem unirten Lande zu einem ſtrenglutheriſchen gemacht durch Herrn Conſiſtorialrath Vilmar; ein Mann, der das Zähnefletſchen des Teufels im buchſtäblichen Sinn, wie er ſelber ſagt, mit eigenen Augen geſehen und ſein gräßliches Gebrüll aus der Tiefe gehört hatte, ſchreckte vor keiner Conſequenz zurück und ſetzte ab, wer ihm

widerſtrebte. Baiern folgte mit raſchen Schritten, ſeit der Theologe Harleß an der Spitze der kirchlichen Oberbehörde ſteht; die Union wurde aufgelöſt und ſchon 1853 konnte Harleß die proteſtantiſche Kirche Baierns als die ächt lutheriſche Mutterkirche vor die Augen der Welt hinſtellen. Als er die Wünſche der excluſiven Lutheraner mit jedem Jahre pünktlicher erfüllte und ſelbſt Beichte und Kirchenzucht den Gemeinden octroyiren wollte, hatte Paſtor Löhe in Neuendettelsau nicht mehr nöthig, ſeine Drohung des Austritts aus der Landeskirche auszuführen; denn die Kirchenbehörde kam nicht nur den meiſten ſeiner Forderungen entgegen, ſondern ließ ihn auch gewähren, wenn er in ſeiner Gemeinde die beſtehenden Kirchenordnungen abſchaffte, und dafür katholiſche Einrichtungen an die Stelle ſetzte. Auch in Preußen ſah die Kirchenbehörde ruhig zu, wie die extremen Lutheraner die Union täglich mehr untergruben; ſelbſt das deutſche Duodez-Fürſtenthum Reuß-Greiz kam zu der Ueberzeugung, „daß bei dem in neueſter Zeit lebhafter hervorgetretenen confeſſionellen Bewußtſein die Theilnahme reformirter Confeſſionsverwandter an der Abendmahlsfeier der lutheriſchen Gemeinde fernerhin nicht mehr thunlich ſei,“ die reformirte Fürſtin daſelbſt erkannte, daß eine gemiſchte Communion Sünde ſei, und trat mit mehreren Hofdamen feierlich zum Lutherthum über. Aber das glücklichſte Land der Erde, das im ſchönſten Kranze reinen Lutherthums prangt, iſt gegenwärtig das geſegnete Mecklenburg unter der geiſtlichen Leitung des Oberkirchenraths Klieſoth in Schwerin. Wie ſchnell ſich die Dinge ändern! der oben erwähnte Pfarrer Bartholdi wies bei Gelegenheit ſeiner Abſetzung ſeiner Oberbehörde nach, daß es damals, als er das Amt angetreten, noch gar keine Lutheraner und Bekenntnißgetreue gegeben habe; „ſie alleſammt waren damals abgewichen, im ganzen Land war unter den Geiſtlichen und den Männern der Kirchenbehörde nicht Einer, der ſich nicht von der Lehre der ſymboliſchen Bücher weit entfernte; denn kein Theologe war in ſeinem Gemüth ſo

verhärtet, daß er nicht von der großen Bewegung der Geister in der Theologie und Filoſofie wäre ergriffen worden.“ Jetzt dagegen rühmt man von der Einen Seite allen Ernſtes die — freilich nach ſolchen Vorgängen ſehr begreifliche — Selbſtverläugnung, mit der die alten Paſtoren um der Kirche willen ihren langjährigen Subjectivismus daran gegeben haben, auf der andern Seite lacht man über die komiſche Erſcheinung, wie die Rationaliſten in den engen Kirchenrock des Erzlutherthums kriechen wollen und ſchlechterdings nicht hineinkommen, ſo daß ihre Orthodoxie in nichts Weiterem beſteht, als in dem fleißigen Gebrauch der bekannten Schlagwörter.

Aber beſonders die Jungen ſollen, kaum aus den Eiern gekrochen, ſchon lutheriſch piepen können. Auf allen Univerſitäten wird geklagt, daß der Sinn für die Fragen der Wiſſenſchaft, beſonders das Studium der Filoſofie ſo ſehr abgenommen habe; man läßt ſich nicht einmal mehr die Natter des Zweifels um Kopf und Buſen ſpielen, man weiß zum Voraus, daß die ganze kritiſche und dogmatiſche Arbeit der neueren Wiſſenſchaft nur aus dem Unglauben entſprungen iſt. Wozu ſeine Reiſetaſche mit Dingen füllen, die man im practiſchen Dienſte der Kirche nicht brauchen kann! Man wirft ſich ſogleich aufs Practiſche, und vertauſcht die „Theologie der Rhetorik“ mit der „Theologie der Thatſachen.“

Die Parthei ſelbſt erſchrak hie und da über dieſem pilzartigen Aufſchießen des Lutherthums; ſelbſt Hengſtenberg ließ ſich aus Baiern berichten: „daß zwar die meiſten Paſtoren jetzt ganz orthodox lutheriſch ſcheinen, ob ſie es aber wären, das ſei eine andere Frage,“ und von einer andern Seite hören wir: „die rechtgläubigen Prediger werden jetzt zu ſchnell fertig, und es ſei zu fürchten, wir werden ebenſo auf einmal, wenn wieder andere Zeiten kommen, recht viele ungläubige Prediger haben.“

Und jemehr ſo die Reſtauration an Boden gewann, und beſonders von oben herab geſchützt wurde, ſo daß keine Kirchenſtelle

zu hoch war, nach welcher die Männer dieſer Richtung nicht ihre Hände ausſtreckten, um ſo größer wurden ihre Forderungen. Zuerſt das ſtrenge Bekenntniß und die reine Lehre des Lutherthums, dann Alles, was die lutheriſche Kirche einſt beſeſſen hatte und endlich der lüſterne Blick nach den ſchönen Gottesdienſten und der herrlichen Verfaſſung (Episcopat) der katholiſchen Kirche, die im Geringſten anzutaſten nach Leo ebenſo viel heißt, als: den Aſt abſägen, auf dem wir ſitzen. Ein Vertreter dieſer Richtung gibt uns ein bündiges Programm ihrer Wünſche und Forderungen: „Wie der verlorne Sohn ſich auf Alles beſann, was er in ſeines Vaters Hauſe gehabt hatte, ſo beſinnen auch wir uns jetzt auf Alles, was wir in dem Mutterhauſe der Kirche gehabt haben. Zu dieſen Schätzen des Mutterhauſes gehören vor Allem das Bekenntniß, dann das Geſammtleben im Hauſe, die Lieder, die Gottesdienſte, die Sitte und der Brauch bei Taufe und Abendmahl, bei Confirmation und Copulation, bei Beichte und Begräbniß, die Herſtellung der alten Liedertexte, die reformatoriſche Praxis bei Eheſcheidungen, die Polemik gegen die Freimaurerei, die Verſuche, zur rechten Beichtpraxis zu gelangen, die Wiederherſtellung der Veſpern und Nebengottesdienſte, ſtrenge Handhabung und Einprägung des Katechismus in Schule und Kirche, die hohe Auffaſſung des Predigtamts als einer göttlichen Inſtitution, die wachſende Erkenntniß von der objectiven Macht der Kirche.“

Ueberall ſehen wir ſie bemüht, „die heiligen, vorlutheriſchen Reliquien in Dogma und Kultus im modernen Zuſchnitte verſtümmelt aufzurichten, und Vieles, was man längſt dem proteſtantiſchen Princip gemäß abgeſchafft, von Neuem einzuführen, alſo daß man auf dem beſten Wege zum Katholicismus ſein würde, wenn man ſeine Eitelkeit aufgeben und ſich demüthigen könnte, wenn das, was die Leute treibt, der heilige Geiſt und nicht vielmehr der Herren eigener Geiſt wäre.“ Ich mag nicht Sie und mich ermüden durch Aufzählung all' der Abgeſchmacktheiten, zu welchen dieſe Leute durch

eine Erſcheinung anreihe, die auf einem ganz anderen Boden gewachſen zu ſein ſcheint, und doch, genauer betrachtet, auf's Genaueſte mit derſelben verwandt iſt. Ich meine die Doctrin des Materialismus, der in der letzten Zeit ſo großen Lärmen unter uns gemacht hat. Man bezeichnet gewöhnlich den Materialismus als den vollendeten Unglauben, und hält ihn für das Extrem der überſpannten Gläubigkeit; allein das ganze katholiſche Kirchenprincip und unſere katholiſirende Theologie beruht auf dem nämlichen Unglauben, auf der Läugnung des Geiſtes als eines ſelbſtthätigen, ſchöpferiſchen Princips. Der Materialismus kennt nur Stoff; was wir bisher Gefühl, Wille, Freiheit, Denken im Sinne von ſelbſtändigen Geiſtesthätigkeiten genannt haben, das nennt er Schein und Täuſchung. Was iſt aber das Dogma, dem wir uns nach katholiſcher und lutheriſcher Theorie mit Verläugnung unſeres innerſten Fühlens und Denkens unterwerfen ſollen, anders, als Stoff, ein ſtarres, ein für alle Mal gegebenes Aeußere, das höchſtens, wie der Stoff der Materialiſten, verſchiedene Verbindungen eingeht mit dieſem und jenem Individuum? Vortrefflich ſpricht ſich über dieſe Verwandtſchaft des Materialismus und der katholiſirenden Theologie R. Schellwin aus in ſeiner gediegenen „Kritik des Materialismus.“ Er ſagt: „Es iſt bei beiden ein ſtarres Aeußere, ein Gegebenes, das als alleiniger Wahrheitsquell dem Bewußtſein aufgezwungen wird ohne jede innere Vermittlung; es iſt bei beiden die gleiche Verachtung der Autonomie des Menſchengeiſtes, der freien That, des äſthetiſchen und ſittlichen Gefühls, das doch dem ungetrübten Sinn als unbedingte Norm gilt, bei beiden die gleiche Herabſetzung der Geſchichte, der einheitlichen, ſtetig fortſchreitenden Entwicklung eines ſchöpferiſchen Lebensgrundes, in welcher Nichts bei Seite geſchoben, Nichts verachtet, Nichts verurtheilt werden darf nach einem einſeitigen Maßſtabe, ſondern Alles begriffen werden muß in ſeiner Beziehung zu der großen Harmonie des Seins. Das iſt die unſägliche Schwäche dieſer beiden Richtungen, daß ſie

ſtatt Wurzel zu ſchlagen in dem natürlichen Bewußtſein, in dem Vollgefühl der Menſchenbruſt, wie es nicht etwa ſeit heut oder geſtern ſich manifeſtirt, ſondern wie es in ſeinen Grundzügen immer geweſen iſt, daß ſie, ſtatt dieß zu thun, ſich höhnend gegenüber ſtellen der Innerlichkeit, welche allein eine Gewähr der Wahrheit ſein kann; daß ſie an die Stelle der lebendigen That eine todte Formel ſetzen, an die Stelle der freien, unausgeſetzt fortſchreitenden Entwicklung einen fertigen Zuſtand von trauriger Vollkommenheit, an die Stelle der reichen Offenbarung des Lebens und der Geſchichte, die zum Verſtändniß und zur Würdigung aller Erſcheinungen hinleitet, ein dürftiges, äußerliches Princip, nach dem die Dinge nicht begriffen, nein! von den Einen verſpottet, von den Andern verdammt werden."

Ich kann hier ſchließen, denn meine Aufgabe iſt fertig. Ich habe Ihnen verſprochen, die Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes vom Anfang bis in die Gegenwart zu ſchildern; das iſt geſchehen, ſoweit ich es verſtanden habe.

Aber wie? — werden Sie wohl ſagen — mit der kirchlichen Reaction ſchließen? Ein böſes omen! Alſo das wäre die letzte und reifſte Frucht des chriſtlichen Geiſtes? Das alſo wäre die ſtufenmäßige, vernünftige Entwicklung, die wir bisher immer betont haben, daß man am Ende entweder in den Katholicismus zurückfällt oder in den Materialismus hineingeräth, entweder in die Scylla oder in die Charybdis, die beide für den lebendigen Geiſt, der vorwärts will, gleich gefährlich ſind, weil ſie ihn eben verſchlingen? Was wäre demnach die geprieſene geiſtige Entwicklung der Menſchheit anders, als ein fortwährender Stoffwechſel, ein ewiger Kreislauf des Stoffes, ein blindes Spiel verſchiedener Meinungen und Richtungen, von denen heute dieſe an der Tagesordnung und morgen eine andere obenauf kommt, wobei diejenigen am beſten wegkommen, die es am beſten verſtehen, auf die Schlechtigkeit der Menſchen zu ſpekuliren, und ſchlau und ſchlecht genug ſind,

aus ihrer Thorheit Vortheil zu ziehen? Und ſo behalten am Ende der Katholicismus und die Orthodoxie doch Recht mit ihrer Geſchichtsauffaſſung, wenn ſie ſagen, die Wahrheit ſei in einer beſtimmten Zeit den Menſchen von oben herab auf dem Teller gegeben worden, und alles Folgende ſei bald Abfall von dieſer Wahrheit, bald wieder ein um ſo lebendigeres Zurückkehren zu derſelben, und ſo wären wir denn jetzt nach faſt zweihundertjährigen Irrfahrten glücklich am Hafen angelangt der alleinſeligmachenden, entweder lutheriſchen oder römiſchen Kirche, und wenn uns nur noch dieſe Wahl bleibt, ſo wollen wir uns doch keine vierundzwanzig Stunden mehr beſinnen und lieber das immerhin großartige Original wählen als die ärmliche und mißrathene Copie. Aber Gottlob! ſo weit ſind wir nicht, und die Sache iſt lange nicht ſo gefährlich als ſie ausſieht. Die neuere Menſchheit und das ganze lebensfähige Geſchlecht unſerer Zeit fürchtet weder den Ultramontanismus noch die proteſtantiſche Orthodoxie. Herr Joſ. Edmund Jörg hat in dem Buche, das ich oben erwähnt habe, von der Verwirrung und Haltloſigkeit des kirchlichen Proteſtantismus ein Bild entworfen, das freilich keineswegs reizend zu nennen iſt; aber wenn wir uns Mühe und Zeit nehmen wollten, längſt abgethane und von der Geſchichte ein für alle Male gerichtete Dinge abermals zu richten, ſo könnten wir leicht von ſeiner Kirche ein nicht minder reizendes Bild vor die Augen der Welt ſtellen; ja, wenn Alles Gold wäre, was glänzt, wenn der Werth der Dinge nach dem äußeren Pomp zu ſchätzen wäre, wenn Chriſtus nicht unter Anderm auch geſagt hätte: „das Reich Gottes kommt nicht mit äußeren Geberden, ſondern es iſt inwendig in euch,“ dann ſtünde es gut mit ſeiner Kirche.

Wovon friſtet der Ultramontanismus noch ſeine von der Geſchichte längſt gerichtete Exiſtenz? Von der Unwiſſenheit der Maſſen und der Untreue des kirchlichen Proteſtantismus an ſeinen eigenen Grundſätzen. Der Geiſt der neueren Menſchheit, der die Sterne belauſcht in ihrem ewigen Gange und die Natur und Welt

erforscht mit seinen eigenen Augen, ohne erst von den Priestern die Gläser zu entlehnen, wird sich auch in seinen religiösen Angelegenheiten nun und nimmermehr von der Priesterschaft bevormunden lassen; er wird sich nun und nimmer einreden lassen, daß ein paar Menschen den heiligen Geist gepachtet haben, oder daß ein Mönch, den man auf einen Stuhl in Rom setzt, dadurch infallibel geworden sei.

Firnisset vorwärts und braucht süße Redensarten, zeigt eure Sammtpfoten oder eure Löwenkrallen, wie's euch convenirt — „einst wird kommen der Tag, da die heilige Ilion hinsinkt.“ Die Wissenschaft wird fortschreiten und euren mittelalterlichen Quark verachten, die Staaten werden sich nach ihren Gesetzen entwickeln und nicht nach euren canones, und die Menschen werden, wenn ihr lange genug die Völker gehetzt und ihr friedliches Leben gestört habt, sich eines Tages die Augen reiben. Wann das geschehen wird, wissen wir nicht; wir sind keine Schwärmer, wir können warten; wir wissen, daß vor Gott tausend Jahre sind wie Ein Tag und die Geschichte zeigt uns manchen Leichnam, der Tausende von Jahren eine Scheinexistenz geführt hat, aber das wissen wir auch, daß nur wahrhaft lebt, was vor dem Vollgefühl des menschlichen Geistes und Herzens sich als wahr und ächt ausweisen kann. Sobald der Protestantismus sich auf sich selbst besinnt und seine Principien treuer durchführt, als es das protestantische Kirchenthum seither gethan hat, sobald wird der Ultramontanismus schwach und kindisch werden.

So hat auch die erneuerte Orthodoxie innerhalb der protestantischen Kirche sehr wenig zu bedeuten; sie wird nur dazu dienen, daß der Protestantismus seine wahren Principien klar ausdenkt und consequent durchführt und sich vollständiger, als es bisher geschehen ist, vom katholischen Kirchenbegriff lossagt. Und insofern ist die neueste Orthodoxie ein Fortschritt, ein Fortschritt von der Nebelei

und Halbheit der Vermittlungstheologie zu klaren, faßbaren, in sich einigen Begriffen und Grundsätzen.

Die alte Theologie, zu welcher die äußerste Reaction uns zurückführen will, ist gediegen, in sich einig, daher greifbar und faßbar. Sie ist eine Kette von Begriffen, in der Ring an Ring sich natürlich und ungezwungen fügt. Wer die Sünde Adams mit ihren Folgen zugibt, der hat diese ganze Theologie zugegeben; sie ist ein Meisterstück von Uebereinstimmung der Begriffe und Anschauungen. Aber bei unserer neueren Vermittlungstheologie weiß kein Mensch, was er hat. Man hat Wunder, und doch sollen's keine Wunder sein; man hat eine specifische Inspiration der Schrift und doch sollen die Schriftsteller aus ihrem eigenen Kopfe geschrieben haben; man sagt im Paragraf: die Schrift ist Gottes Wort, und in der näheren Erklärung: die Schriftsteller haben's mit menschlicher Beschränktheit aufgenommen. Man sagt: die Schrift ist unbedingte Norm der Glaubenslehre, und doch will sich Niemand nach ihr richten, wie ein schärferes Eindringen in die Eigenthümlichkeit des unchristlichen Geistes und ein Blick auf alle Werke der neueren Theologie sogleich zeigt; jede Lehre und Anschauung der Schrift, wenigstens des neuen Testaments, soll für uns maßgebend sein, und doch hat man sich zum Voraus vorbehalten, das bloß Menschliche vom Göttlichen in der Schrift zu unterscheiden. Man leitet die Sünde aus natürlichen Ursachen ab und verlangt für ihre Aufhebung ein übernatürliches Geschehen; man erklärt die Religion aus dem allgemeinen Wesen des menschlichen Geistes, und doch will man ihre übernatürliche Entstehung in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte nicht fallen lassen. Man will die Hauptsätze der alten Orthodoxie beibehalten und hat doch alle ihre Voraussetzungen aufgegeben.

Indem die neueste „bekenntnißgetreue" Reaction dieser principlosen Willkühr, dieser charakterlosen Halbheit ein Ende machen will, ist sie ganz in ihrem Recht; wenn man in der Welt Etwas

ausrichten will, muß man wiſſen, woran man iſt. Zu erfahren, woran man eigentlich iſt, über Soll und Haben genaue Buchführung zu halten, einmal aut—aut zu machen, d. h. in Wiſſenſchaft, Kirche, Staat und Leben proteſtantiſch zu ſein und die Conſequenzen des Proteſtantismus ziehen oder aber katholiſch zu werden, dazu wird uns die neueſte Reaction entſchieden nöthigen.

Die neumodiſche Orthodoxie mit ihren katholiſirenden Velleitäten iſt daher nur ein Fortſchritt innerhalb der theologiſch-kirchlichen Reaction, ſonſt iſt ſie ein einfacher Rückſchritt — wie die Geſchichte ſolche oft macht, um das Neue deſto gründlicher und ſicherer anzubahnen; denn die kürzeſte Linie iſt nach Leſſings paradoxem Ausdruck nicht immer die geradeſte — und hat im Bewußtſein der Völker nicht den mindeſten Anhaltspunkt. Das fühlt und weiß die Parthei ſelber und tröſtet ſich deßwegen damit, daß ſie in den oberen Regionen, bei Hofe, bei den Behörden, denen die Kirchenleitung anvertraut iſt, und bei einigen vornehmen Damen gerne geſehen iſt.

Ich will mich zum Beweiſe der Unpopularität dieſer ganzen kirchlichen Reaction nicht, wie es die Oppoſition ſchon gethan hat, berufen auf die ſtaunenswerthen Bekenntniſſe des Herrn Oberkirchenrath Kliefoth in Mecklenburg, daß in nur drei Bezirken des geſegneten Landes zweihundert und achtundzwanzig Mal in Einem Jahr kein Gottesdienſt gehalten werden konnte, weil Niemand kam, und will es nicht nachſagen, was die böſe Welt erzählt, daß dort viele Paſtoren nach dem gegebenen Zeichen ſchleunigſt zur Kirche eilen, um noch Niemand anzutreffen und dann den Gottesdienſt einzuſtellen; denn man könnte mir erwidern, ſolche Uebelſtände rühren noch von der Verwüſtung her, die der Rationalismus in den Kirchen angerichtet. Es ſind ſprechendere Belege vorhanden. „Wir haben keine Gemeinden hinter uns, neunundneunzig Hundertheile unſerer Gemeinden haben ſich mit dem Feinde verbunden,“ ſagt ein Mitglied des erſten Kirchentags zu Wittenberg 1848; und Krum-

macher versicherte an der Allianz-Conferenz zu Paris 1855 zu allgemeinem Staunen den Abgeordneten der Nationen: „in Deutschland sei Alles vom Unglauben umnachtet, wie zu den Zeiten des Tacitus vom Walde;“ und die evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg klagt 1854: trotz allen Kirchentagen, Generalvisitationen, Gemeindekirchenräthen und liturgischen Gottesdiensten sei das kirchliche Leben maßlos flau und die Todeswasser durchsickerten immer mächtiger die mühsam aufgeworfenen Dämme zu den unteren Schichten.“ Das Volk schweigt zwar zu Allem, was die Herren in der Kirche experimentiren, so lange es ihm nicht an den Pelz geht, und die reactionären Doctrinäre hätten aus diesem Schweigen Vieles lernen können nach dem Wort: „das Schweigen der Völker ist die Schule der Könige,“ aber sie haben Nichts gelernt, bis das Volk sprach. Als Harleß die Verhandlungen der Dresdener Conferenzen praktisch machen und durch die berüchtigten Erlasse vom 2. Juli 1856 die Privatbeichte und die Kirchenzucht unter dem protestantischen Volke Baierns einführen wollte, erwachte das protestantische Bewußtsein in allen Gegenden und erregte einen Sturm, dessen Wirkungen sich weit über Baiern hinaus erstreckten, und die Oberbehörde fügte nun zu der ersten Schmach noch die zweite eines feigen, demüthigenden Rückzugs. Vor dieser Demüthigung wurde das würtembergische Consistorium bewahrt, weil es nicht soweit gegangen war; auf einige leise Versuche, mit einigen Artikeln der Dresdener Conferenzen Ernst zu machen, erfolgten Protestationen aus allen Theilen des Landes.

Wenn der Protestantismus so vielfach seinen Platz außer der Kirche genommen hat, wenn es sich gerade bei den vorhin erwähnten Kundgebungen der öffentlichen Meinung herausgestellt hat, daß die unkirchlich Gesinnten am eifrigsten sich gewehrt haben gegen die Verletzung der protestantischen Grundsätze, woher kommt diese Erscheinung? Das hat hauptsächlich die Kirche verschuldet, weil sie so vielfach die Warnung des Apostels unbeachtet ließ: „dämpfet

den Geist nicht.“ Warum beargwöhnt sie — vielleicht der Zeit noch in den Meisten ihrer officiellen Vertreter — jede Regung und Bewegung des Geistes, die sich nicht unmittelbar vom Kirchenseile leiten lassen will? Warum nennt sie fort und fort Menschen, die tief religiös sind, darum Ungläubige, weil sie es nicht lassen können, mit eigenen Augen zu sehen, mit eigenem Herzen zu fühlen, und mit eigenem Kopfe zu denken? Warum schilt sie fort und fort über die ungläubige Vernunft und die ungläubige Wissenschaft, wenn dieselben nur thun, was ihr Recht und ihre Pflicht ist, unbeirrt durch irgend welche menschlich vermittelte Auctoritäten, zu erforschen, was Wahrheit sei? Warum setzt sie das christliche Heil und den beseligenden Glauben — anstatt in das Leben, das Christus in der Seele weckt, anstatt in dasjenige, was das Gemüth jetzt von Gott erfährt und erlebt — in das Fürwahrhalten geschichtlicher Erzählungen und in die Annahme der auf dieselben gebauten Dogmen? Warum hemmt sie fort und fort die wahre Union aller Christen im Leben und in der Liebe unter Einem Gott, Einem Erlöser, Einem heiligen Geiste durch den engherzigen Particularismus der Dogmen und Confessionen? Was hilft es, durch innere und äußere Mission dann und wann eine Seele für Christus zu gewinnen, wenn man durch ein falsches, engherziges Kirchenthum zwei Drittel der Bevölkerung aus den Kirchen vertreibt?

Wann wird die Religion Trauben tragen statt Heerlinge? Wann wird die große Union kommen Aller, die den Herrn Jesum lieb haben — auch ohne Dogmatik?

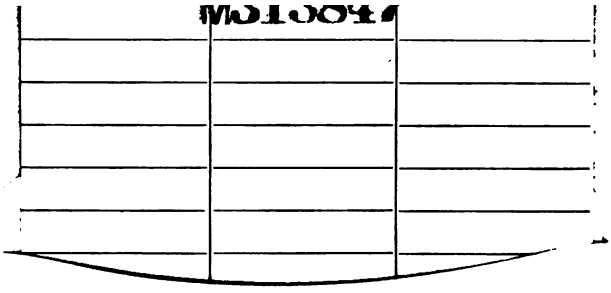
Und nun Gott befohlen! „Was ich gesollt, hab' ich gesungen!“ Leben Sie wohl!

Stets der Ihrige

H. L.

Druckfehler.

Seite 19	Zeile 3	v. u.	lies: ſing, ſtatt: ſieg
„ 23	„ 5	v. o.	lies: nur ſtatt: und
„ 57	„ 15	v. o.	lies: dieſem Geſchäft ſtatt: dieſem zweiten Geſchäft
„ 76	„ 8	v. o.	lies: rechtfertigten ſtatt: rechtfertigte
„ 158	„ 12	v. o.	lies: zuſammenfällt ſtatt: zuſammenhält
„ 162	„ 3	v. u.	lies: dynamiſche ſtatt: ſynamiſche
„ 170	„ 17	v. o.	lies: nationalen ſtatt: rationalen
„ 186	„ 7	v. u.	lies: apologetiſches ſtatt: apoſtoliſches



M313847

YC153157